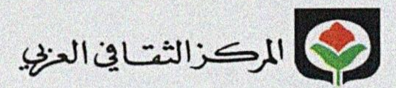
بول ريكور

نظرية التأويل

الخطاب وفائض المعنى

ترجمة: سعيد الغانمي



بول ريكور

نظرية التأويل

هذه ترجمة كتاب :

Paul Ricoeur

Interpretation Theory:

urse and the Surplus of Meanii

as Christian University Press,

الكتاب

نظرية التأويل

تأليف

بول ريكور

ترجمة

سعيد الغانمي

الطبعة

الثانية: 2006

عدد الصفحات: 160

القياس: 14 x 21.5

ISBN: 9953-68-157-0

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب : 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف : 2303339 ـ 2307651

فاكس : 2305726 ـ 2 212+

mail: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب : 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف : 750507 ـ 352826

فاكس : 343701 ـ 1 961+

المحتويات

مقدمة الترجمة

ازدهرت البنيوية كآيديولوجيا في الستينات، كرد فعل على الانتفاخ الآيديولوجي لدى المعسكر الشرقي، ورد فعل على التضخم الذاتي في وجودية المعسكر الغربي. وقد احتاج اكتشاف أفكار دي سوسير إلى ما يقرب من نصف قرن من التيه قبل أن يصل إلى الآيديولوجيا الموعودة في كتابات بارت وفوكو ولاكان، وإلى حدّ ما شتراوس.

في هذه الفترة بالذات بدأ ريكور تساؤله الفلسفي في دائرة الاهتمام التأويلي، وربّما كانت كتاباته الأُولى مستغرقة بنوع من التأمل الذاتي القائم على الأخلاق المسيحية. غير أنه سرعان ما وجد طريقه إلى الاهتمام بالبنيوية، وحينئذٍ بدأ ريكور يطوّر مشروعه التأويلي الخاص الذي يستثمر الاتجاهات الحديثة جميعاً: البنيوية والوجودية والتأويلية والماركسية ونظرية الثقافة والتفكيك والتحليل اللغوي ونظريات اللغة وانثروبولوجيا الدين . . الخ. وتوصل من خلال ذلك كله إلى بناء نسق فلسفي فريد من نوعه يستفيد من جميع هذه الاتجاهات وينتقدها في آن واحد، ليطور مشروعاً فلسفياً اعتبره البعض أهمّ محاولة في القرن العشرين. لقد بدأ السؤال الفلسفي

بسؤال الوجود عند أرسطو، واكتسب بعداً آخر في سؤال المعرفة عند كانط وسؤال الزمان عند هايدغر، ليأتي بول ريكور بعد ذلك ليعطيه بعده الجديد في سؤال السرد .

وجد بول ريكور أن من الضروري، من أجل نقد الأسس المعرفية لعلم اللغة الحديث، أن يعيد النظر في المسلمات الأساسية التي يقوم عليها علم اللغة، ويعتبرها البنيويون الجوهر الضمني في تناولهم. فكيف تعامل ريكور مع أسئلة البنيوية الأولى؟

لم يعد ريكور للتطبيقات الفرعية للبنيوية في فروع الإنثروبولوجيا والأدب وعلم النفس، والثقافة، بل توجه إلى النموذج الذي يقيس عليه هؤلاء، توجه إلى النموذج اللغوي كما صاغه فردينان دي سوسير، ليضعه تحت طائلة النقد الفلسفي. وهناك مسلمات تعتمد عليهما البنيوية ، في رأي ريكور: الأولى: أن التزامن يسبق التعاقب، لأن الأنظمة أكثر معقولية وقابلية للفهم من التغيرات التي تطرأ عليها. وفي أحسن الأحوال فانّ التغير هو حالة شاذة طارئة على نظام ثابت. وبالتالي فإن دراسة تاريخ التغيرات يجب أن يأتي بعد النظرية التي تتولى وصف الحالات التزامنية للنظام. وفي رأي ريكور فإنّ هذه المسلمة هي الأساس الذي استندت إليه النزعة التاريخية Historicism في القرن التاسع عشر.

المسلمة الثانية هي أن الحالات التبادلية (: التبادل في مقابل التتابع في ثنائية التتابعي والتبادلي syntagmatic and paradigmatic) لأي منهج بنيوي هي أن هناك شبكة محدودة ونهائية لوحدات منفصلة. وقد يبدو في الوهلة الأولى أنّ الأنظمة الصوتية توضح هذه المسلمة الثانية توضيحاً أكثر مباشرةً من الأنظمة

المعجمية أو الدلالية، حيث يصعب إثبات عنصر النهائية والمحدودية إثباتاً ملموساً. لكنّ فكرة وجود معجم لانهائي تبقى أمراً غامضاً في الأساس والجوهر. فاعتماد علم الصوت على وحدات تمييزية صغرى هي ما يسميه علماء الصوت بالفونيمات، ووضع هذه الفونيمات في جداول اختبار تبادلي للتمييز بين الوحدات الصوتية، صوتياً ومعنوياً، هو الذي جعل علم الصوت يقفز إلى صدارة البحث اللغوي عند أتباع الدراسات البنيوية، وإن كان دي سوسير نفسه قد رأى في علم الصوت مجرّد علم مساعد لصلب الدراسة اللغوية، الذي يمثله علم الدلالة .

المسلمة الثالثة: ليس لأية وحدة منخرطة في نظام معين معنى مستقل بذاته، بل هي تستمد معناها من النظام ككل. الكلمة المفردة ليس لها معنى في ذاتها ، بل تستمد معناها من الوحدات أو الكلمات الأخرى المجاورة لها في السياق الذي ترد فيه، وهذا هو المحور التتابعي Syntagmatic، أو الكلمات الغائبة ولكنها تستطيع أن تحلّ محلها، وهذا هو المحور التبادلي Paradigmatic. وكما قال سوسير فليس للكلمات قيم إيجابية، بل هناك فروق فقط. وفي رأي ريكور، فإن هذه المسلمة تجعل من علم اللغة علماً يهتم بالخواص الشكلية للغة، في مقابل الخواص الجوهرية، أي الخواص التي تضفي وجود قيم إيجابية على المفردات اللغوية التي تراهن عليها اللغة، أو السيمياء بشكل عام .

المسلمة الرابعة أنّ اكتفاء علم اللغة بذاته، وافتراض سوسير انفصام العلاقة بين اللغة والواقع الخارجي، (حيث يذكر أنه يعرّف العلامة اللغوية بأنها علاقة بين الدال والمدلول أو بين التصور

والصورة السمعية فقط، دون إحالة إلى الخارج)، هذا الانفصام يجعل الأنظمة اللغوية أنظمة مغلقة ومكتملة، تنطوي ضمناً على جميع العلاقات الممكنة في داخلها. وبالتالي فلا علاقة لها بالخارج اللغوي. العلاقة اللغوية هي تفاعل بين عنصرين هما الدال والمدلول، وهذان العنصران يمكن أن يخضعا لنوعين من التحليل فقط، هما التحليل الصوتي والدلالي، دون أن يسمحا لنوع آخر من التحليل خارج مستويات البحث اللغوية. وفي رأي ريكور فانّ هذه المسلمة الأخيرة تكفي لوسم البنيوية بأنها نمط كلي من التفكير، يتخطى جميع الاشتراطات المنهجية. إذ لم تعد اللغة تظهر بوصفها توسطاً أو وساطة بين العقول والأشياء. بل تشكل عالمها الخاص بها، الذي تشير فيها كلّ وحدة منه إلى وحدة أخرى من داخل هذا العالم نفسه بفضل تفاعل التناقضات والاختلافات والفروق القائمة في النظام اللغوي. وبعبارة وجيزة لم تعد اللغة - والكلام مازال لريكور - تعامل بوصفها «صورة حياتية» - كما يعبر فتغنشتاين - بل صارت نظاماً مكتفياً بذاته ذا علاقات داخلية فقط. لقد أصبحت اللغة في هذه البنيوية المغلقة وساطة بين علامات وعلامات، ولم تعد وساطة بين اللغة والعالم الخارجي. وعند هذه النقطة بالضبط تختفي وظيفة اللغة بوصفها خطاباً.

لكي يعيد ريكور الاعتبار للغة بوصفها وساطة بين الأفكار والأشياء، فإنه يميّز بين علم الدلالة Semantics والسيمياء Semiotics، ويعيد النظر في ثنائية سوسير عن اللسان Langue والكلام Parole. ويرى أنّ الأَولى وضع كلمة خطاب discourse بدلاً من كلام Parole. لأن الكلام عند دي سوسير يمتاز بالتنافر،

وبعدم الانضباط، بينما يمتاز اللسان أو اللغة بالانسجام والتشاكل، مما يفضي إلى جعله موضوعاً بعلم خاص. الكلام عند دي سوسير فردي وتعاقبي وعارض، واللغة أو اللسان هو الاجتماعي والتزامني والنسقي. ريكور من ناحيته يضع الخطاب بدلاً من الكلام، ليس فقط ليؤكد على خصوصية الخطاب، بل ليفرّق بين علم الدلالة والسيمياء، لأن السيمياء في رأيه تدرس العلاقة، بينما علم الدلالة يدرس الخطاب أو الجملة.

والعلامة موضوع السيمياء شيء افتراضي. والشيء الفعلي الحقيقي الوحيد هو الجملة لأنها الحدث الفعلي في لحظة التكلم. وهذا هو السبب في أننا لا نستطيع أن نعبر من الكلمة بوصفها العلامة المعجمية إلى الجملة بتوسيع منهجية واحدة لتشمل وحدات أكثر تعقيداً. فالجملة، وهي وحدة الخطاب الأساسية في رأي ريكور، ليست مجرّد كلمة أوسع أو أعقد من الكلمة المفردة، بل هي وحدة من نوع آخر. الجملة كل لا يتجزأ إلى كلمات عدة، بل الكلمات شيء والجملة شيء آخر، الجملة كلٌ غير قابل للتجزئة إلى مجموع أجزائه. صحيح أنها تتكون من كلمات، لكنها لا تؤدي الوظيفة الاشتقاقية لكلماتها المفردة. الجملة تتكوّن من علامات، ولكنها ليست علامة.

السيمياء العلم الذي يدرس العلامات، علم شكلي صوري بحيث إنه يعتمد على تجزئة اللغة إلى أجزائها المكوّنة. أمّا علم الدلالة، علم الجملة فمعني مباشرة بمفهوم المعنى، (أي بما هو مغزى sense)، لأن علم الدلالة ينصرف انصرافاً كلياً إلى العمليات التكاملية للغة في تداخلها العضوي. يقول ريكور ما نصّه: «في

تقديري أن التمييز بين علم الدلالة والسيمياء يشكل مفتاح مشكلة اللغة بأسرها».

الخطاب هو الواقعة اللغوية. ومن المعروف أنّ الخطاب أو الكلام هو نقطة الضعف المعرفية للغة في رأي اللغويين الذين يطبقون معايير البنى والأنظمة. لأنه ينطوي على البعد الزمني، وهو بعد متغيّر تريد الأنظمة أن تتخطاه. وبسبب هذا البعد الزمني، فالخطاب واقعة. وفي رأي اللغويين البنيويين أن الأحداث تختفي، بينما تبقى الأنظمة. لذلك فالخطوة الأولى في تصور ريكور لبناء علم دلالة الخطاب هي التخلص من الضعف المعرفي الذي يطغى على دراسة البعد الزمني في الخطاب. في البداية يشير ريكور أن لأية رسالة لغوية وجوداً زمنياً، في تسلسل خطي متتابع يستغرق زمناً. وهذا البعد الزمني للرسالة يضع الشفرة خارج إطار الزمن. لنلاحظ أن ريكور يستخدم هنا مصطلَحي الشفرة والرسالة بمعنى اللغة والكلام عند دي سوسير، وزمنية الرسالة هي التي تضفي عليها الفعلية. على العكس من ذلك لا يوجد النسق اللغوي أو النظام وجوداً فعلياً. بل إن وجوده هو وجود افتراضي. وبالتالي فالرسالة هي التي تضفي الوجود الفعلي على اللغة بكاملها. ولا يقتصر الأمر على ذلك بالطبع، فالرسالة أو الخطاب ليست مجرد لحظة وسيطة أو زائلة، بل إن في وسعنا إعادة صياغتها بكلمات أخرى في اللغة نفسها أو ترجمتها إلى لغة أخرى. والرسالة برغم هذا التنقل بين العبارات واللغات قادرة على الاحتفاظ بهويتها الدلالية التي يمكن وصفها بأنها القضية الفلانية أو الإخبار عن كذا.

أهم صفة يتصف بها الخطاب عند ريكور هي الإسناد predication. وهو ينقل عن بنفنست أنّ اللغة قد تستغني عن الفاعل

أو المبتدأ أو المفعول أو غير ذلك من المقولات اللغوية ولكنها لن تستغني أبداً عن المسند. فالمسند هو العامل الذي لا يستغنى عنه في الجملة. وأنواع المسند إليه جميعاً (سواء أكان اسم علم أو ضميراً أو اسم إشارة أو ظرف زمان أو مكان . . إلخ) تشترك في حيازتها على هوية واحدة ووحيدة. بينما يشير المسند إليه إلى أنواع من الصفات أو فئات من الأشياء أو العلاقات أو الأفعال. المسند إليه واحد وثابت، والمسند غزير ومتعدد ومتغير. وهذا الاستقطاب بين تحديد الهوية الواحدة، والإسناد المتعدد هو الذي يعطي لفكرة القضية (أو الخبر) محتواها الخاص بوصفها حدثاً أو واقعة كلامية. فالخطاب ذو بنية خاصة به، ليست هي بنية التحليل البنيوي، أي ليس ببنية الوحدات المنفصلة المعزولة عن بعضها، بل بنية التحليل التأليفي، أي التواشج والتفاعل بين وظيفتي تحديد الهوية والإسناد في الجملة الواحدة.

الخطاب، إذاً، من حيث هو واقعة أو قضية، أي من حيث هو وظيفة إسناد متداخلة ومتفاعلة بوظيفة هوية، شيء مجرّد، يعتمد على كل عيني ملموس هو الوحدة الجدلية بين الواقعة والمعنى في الجملة. والواقعة الكلامية تذكرنا أن الخطاب يدرك زمنياً وفي لحظة آنية، في حين أن النظام أو النسق اللغوي افتراضي وخارج الزمن. لكن ذلك لا يحدث إلاّ في لحظة التحقق الفعلي والانتقال من اللغة إلى الخطاب. (ولنسجل هنا، اعتراضاً، أنّ هذه الوظيفة هي ما ستسميها نظرية أفعال الكلام عند أوستن بالأداء performance). وبفضل التحقق الفعلي للخطاب يتم الانتقال من كتابة لغوية معينة إلى أداء كلامي، غير أنّ هناك إشكالية أخرى هي إشكالية الفهم. هنا يصوغ ريكور ما يشبه القانون بقوله: «إذا تحقق الخطاب كله بوصفه

واقعة، فهم الخطاب كله بوصفه معنى». وهو يعني بالمعنى أو المغزى محتوى القضية أو محتوى الخبر، حيث يتم تلاقي وظيفتي الخطاب المنقسمتين بين الحفاظ على الهوية وتنويع الإسناد.

للمعنى مظهران عند ريكور: المعنى الذي يريد نقله قائل الخطاب، والمعنى الذي ينقله الخطاب فعلاً. لكنّ هذين المظهرين ليسا سوى وظيفتي الهوية والإسناد. واستناداً إلى ذلك يسترد ريكور مصطلحات هوسرل في التمييز بين التعقّل الصوري للقصد noetic وتعقّل المضمون الخالص للقصد noematic، ويرى أن المعنى ينطوي معاً على ما هو تعقل صوري وعلى ما هو تعقل مضموني، أي جدل المعنى الذي يودعه الناطق في نطقه، والانسراب اللغوي الذي تمليه قوانين اللغة الداخلية. هكذا يجتمع شمل جزئي اللغة الافتراضي والفعلي معاً في الخطاب. الجانب المجرد والجانب الفعلي الملموس. فاللغات لا تتكلم، بل يتكلم الناس، ولكنّ الناس أيضاً لا تستطيع أن تتكلم من دون لغة وشفرة ونسق موجود قبلها وسيبقى بعدها. بعد ذلك يمضي ريكور إلى دراسة نظرية الأفعال الكلامية ويستثمرها لتعميق رأيه في الواقعة الكلامية، ولا سيّما ما يتعلق منها بتمييز أوستن بين الأقوال التعبيرية locutionry، والأقوال التمريرية illocutionary، وبقية أنواع الأقوال التي ترجمناها هنا بالتقريرية والتأثيرية والتحاورية. كما يستثمر تمييز المنطقي الألماني فريغه بين المغزى والإحالة reference and sense، حيث المغزى هو الدلالة المستحصلة من المضمون الفعلي الذي ينقله الخطاب، والإحالة هي المدلول الخارجي الذي يحيل عليه. وفي كلتا الحالتين يظل تحليل ريكور للخطاب بوصفه بنية منقسمة ذات وظيفتين هما وظيفة الهوية ووظيفة الإسناد هو الأساس.

لقد حاولت النظريات الرومانسية في التأويل، ولا سيّما عند دلتاي وشليرماخر، إحداث مطابقة وتماه بين التأويل ومقولة الفهم، وتعريف الفهم بأنه التعرف على قصد الكاتب من وجهة نظر المستقبلين البدائيين في موقف الخطاب الأصيل. وقد فرضت الأولوية التي منحت لمقاصد المؤلف والمستقبلين على هذه التأويلية أن تظلّ محصورة في إطار نزعة نفسانية، حتى وإن لبست لبوس حوار بين الذاتيات المتفاعلة. وليس التأويل سوى نقل لهذه الآلية الحوارية بين الذوات من ساحة المتكلم إلى الكاتب، في حالة النصوص المكتوبة.

مشروع ريكور يريد أن يحتفظ بالتأويلية ويحافظ على بعديها معاً، على البعد الذاتي من حيث الوظيفة الإسنادية، وعلى البعد الموضوعي في وظيفة الهوية. وفي رأيه أن ذلك لا يتحقق إلا من خلال فلسفة في الخطاب تحرّر التأويلية من أهوائها النفسانية والوجودية.

إذا كانت اللغة تنطوي ضمناً على قصد الإحالة إلى الخارج، والسيمياء هي العلم الذي يربط التكوين الداخلي للمغزى بالقصد المتعالي للإحالة، فإن وظيفة اللغة بكاملها ستكون مشروعاً فلسفياً للوجود في العالم. وقد يبدو الاتصال فعلاً خارجياً بسيطاً عند عالم اللغة، لكنه عند الفيلسوف لغز من الألغاز. الاتصال، سواء أكان بالكلام أم بالكتابة، مشروع لانفتاح الذات على العالم الخارجي. هكذا يتكوّن الفعل الاتصالي من عنصر معنوي يوجد في النص، وعنصر يحيل إلى الخارج من حيث هو تصور على مباشرة الوجود في العالم بطريقة ما. ولعلّ هذه الطريقة لا تتضح في شئ كما تتضح

في التعبيرات الاستعارية والرمزية، التي يخصص لها بول ريكور الفصل الثالث من كتابه هذا.

وفي رأي ريكور أن الخطوة الأولى لفهم الاستعارة تكمن في التخلي عن نظرية المماثلة والاستبدال، التي ترى أن الاستعارة قائمة على استبدال كلمة بأخرى مماثلة لها. الاستعارة عند ريكور تمثل فائض معنى، وظيفته انفتاح النص على عوالم جديدة، وطرق جديدة للوجود في العالم. الاستعارة لغة تتجه إلى المستقبل، لتبشر بطريقة وجود في العالم لم يتحْ تجريبها بعد. وكذلك الحال مع الرموز، التي يجب تخليصها من أسر الفهم الحرفي، ومن ضيق النظرة الوضعية التي تحاصرها بتحويلها إلى مجرد استعارة قائمة على المماثلة. فالرمزية لا تعمل إلا حين يتمّ تأويل بنيتها، ولا بد في كل فعل لغوي من رمزية في حدها الأدنى. هكذا تمتاز الاستعارات والرموز معاً بتوتر دلالي، يجعلها في حالة سباق مع ذاتها، بين ما تضمره وما تصرح به، بين ماضيها الحرفي ومستقبلها اليوتوبي، بين آيديولوجيتها وأحلامها التي تبشّر بها بما لم يوجد بعد.

يخطئ ليفي-شتراوس، إذاً، حين يتصور أن حزم العلاقات المكوّنة للأسطورة، التي يسميها الميثيمات، هي التأويل الأخير للأسطورة. في رأي ريكور لا تشتمل عملية تقسيم الأسطورة إلى الوحدات المكونة إلا على تفسير مرحلي، لا على تأويل لها. لأن للأساطير أيضاً، من حيث هي نصوص لغوية، مغزى وإحالة، أي أنها تتحدث عن طريقة بنائها الداخلي، الذي هو مدار التحليل البنيوي، وطريقة وجود كاتبيها أو مؤلفيها في العالم. وهذا الجانب الأخير هو ما يهمله التحليل البنيوي، ويحيطه ريكور بمزيد من التقدير والاهتمام. باشتراع النص، مهما يكن نوعه، وانفتاحه على

العالم يتحول النص إلى حضور كلي للمعنى يستقبل قراءً مجهولين ويتحاور معهم. وهذا الحضور الزمني الدائم للمعنى المسطور في ثنايا النص ينقل للقارئ تجربة وجود كاتبه وشكل تفاعله مع العالم. لكن القارئ لا يتلقى هذا المعنى خلواً من أية سابقة دلالية، بل يتلقاه مزوداً بالأعراف والتقاليد القرائية والثقافية التي يوفرها له مجتمعه. هكذا يتقابل أفقان لفهم النص: أفق النص، الذي أودع فيه ذاكرته الوجودية عن الماضي، وأفق القارئ الذي يريد فتحه على المستقبل. وينصهر هذان الأفقان ليولّدا عملية القراءة في تملك النص وفهمه.

هكذا عمل ريكور على تحرير البنيوية من بعدها الإطلاقي، الذي وصفها فيه بأنها «تعالٍ بلا ذات»، وعمل في الوقت نفسه على تحرير الظاهراتية من بعدها النفساني، حيث هي «ذاتية بلا تعالٍ»، إذا جاز لنا أن نقلب مقولته، وبالتالي فقد كان ريكور بنيوياً لنقد التأويلية، وتأويلياً لنقد البنيوية. أي أنه كان فيما يخص موقفه من البنيوية «متعالياً مع الاحتفاظ بالذات». فكان بالتالي بنيوياً لا-بنيوياً.

ختاماً، لابد لي من إسداء الشكر لكل الأصدقاء الذين ساعدوا في إخراج هذا الكتاب، وفي المقدمة من هؤلاء الصديق فلاح رحيم، الذي تكبد معي عناء مراجعة هذه الترجمة حرفاً حرفاً. كما أشكر الصديق د. حسن ناظم، الذي لم يمنعه (تنائي) المسافة عن إبداء ملاحظات تدلّ على (تملكه) النص. وبالطبع أشكر المركز الثقافي العربي ومديره الأستاذ حسن ياغي الذي شجّع العمل على هذه الترجمة.

سعيد الغانمي

افتتاحية

في خريف العام 1973، جاء بول ريكور من باريس إلى فورت ورث لإلقاء سلسلة من المحاضرات كجزء من الاحتفال المئوي بجامعة تكساس المسيحية. وقد حملت السلسلة عنوان (الخطاب وفائض المعنى). والنص الموسع المطبوع هنا تحت عنوان (نظرية التأويل) يستعيد العنوان السابق عنواناً فرعياً. وهذا التغير يشير إلى تطوير النص إلى نظرية منهجية وشاملة تحاول أن تفسر وحدة اللغة الإنسانية من خلال الاستعمالات المتشعبة التي توضع فيها.

ولا بدّ أن يثار سؤال معقول عن محلّ هذا النص في أفق أبحاث ريكور عن اللغة والخطاب المطبوعة بعد نشر كتابه «رمزية الشر» (1960). وذلك الأفق الواسع هو الذي يسود فيه البحث عن فلسفة شاملة للغة تستطيع أن تفسّر الوظائف المتعددة لفعل الدلالة الإنساني وعلاقاته المتداخلة جميعاً. لم ينشر بول ريكور خلال الفترة من العام (1960-1969) عملاً مفرداً يدعي تقديم فلسفة شاملة، ولم يزعم أن أبحاثه، بجمعها مع بعض، تشكل هذه الفلسفة، لأن ريكور يشكّ في كون مفكر واحدٍ قادراً على توسيع مثل هذا العمل بمفرده.

كيف يقف كتاب «نظرية التأويل» من هذا البحث؟ إنه يحتل موقعاً متميزاً، لأن أعمالاً مثل «فرويد والفلسفة» (1965) و «صراع التأويلات» (1969) هي في الأساس أبحاث عن الاستعمالات المتشعبة التي توضع فيها اللغة كخطاب، في حين أن «نظرية التأويل» يقدم تفسيراً لوحدة اللغة الإنسانية من خلال تعدد وظائفها. في كتاب «نظرية التأويل» لدينا فلسفة بول ريكور عن اللغة التكاملية.

وكنتيجة لتقديم المحاضرة الأولى، عقدت ندوة عن تأويل النصوص في جامعة تكساس المسيحية، في عام 1975. فعاد الأستاذ بول ريكور إلى الجامعة للمشاركة في هذه الندوة، وطور نظريته مستفيضاً في نقد الأوراق التي ساهمت بها، وآخذاً بملاحظات الطلاب والمشاركين. تشير هذه الوقائع إلى قوة نظريته في التأويل وفلسفة اللغة. وإننا لنسعى إلى توفيرها اليوم إلى جمهور أكبر بكثير من خلال طبع النسخة الموسعة من محاضرات بول ريكور المئوية في الجامعة.

لقد سعت هذه الجامعة إلى تقديم أفضل دراسة معاصرة تساعد في الاحتفال بمئويتها، ورأت ذلك متجسداً في الأستاذ بول ريكور فوجهت إليه الدعوة. وبدوره قدم هو لها أفضل دراسة، وأكرم الجامعة في احتفالها بمئويتها. وإننا لنشعر بالامتنان له.

تيد كلاين

رئيس قسم الفلسفة

جامعة تكساس المسيحية

المقدمة

المقالات الأربع التي يتكون منها هذا الكتاب تقوم على المحاضرات التي ألقيتها في جامعة تكساس المسيحية، 23-30 نوفمبر (تشرين الثاني) 1973 كمحاضرات مئوية. وهي يمكن أن تُقرأ منفصلة، ولكنها يمكن أن تقرأ أيضاً كمقتربات تسلك خطوة فخطوة لحل مشكلة واحدة، هي مشكلة لغة الفهم على صعيد نتاجات مثل القصائد والحكايات والمقالات، سواء أكانت أدبية أو فلسفية. بعبارة أخرى، تراهن هذه المقالات الأربع على مشكلة مركزية هي مشكلة الأعمال، ولاسيما اللغة عملاً.

ولن يتحقق الإمساك الكامل بهذه المشكلة حتى المقالة الرابعة، التي تهتم بموقفين يندلع الصراع بينهما واضحاً حين نتبناهما عند العناية باللغة عملاً، أعني الصراع الواضح بين التفسير والفهم. برغم ذلك، فأنا أعتقد أن هذا الصراع هو الوحيد الواضح، وأنه يمكن التغلب عليه، إذا ما تمكنا من بيان أن هذين الموقفين يرتبط أحدهما بالآخر ارتباطاً جدلياً. ومن هنا يشكل هذا الجدل أفق محاضراتي هذه.

إذا كان الجدل بين التفسير والفهم يوفر مرجعاً أخيراً

لملاحظاتي، فإن الخطوة الأولى للسير فيه ينبغي أن تكون خطوة حاسمة، إذ يجب أن نعبر العتبة التي تقف وراءها اللغة بوصفها خطاباً. ووفقاً لذلك فإن موضوعة المقالة الأولى هي اللغة خطاباً. ولكن ما دامت اللغة المكتوبة وحدها تعرض عرضاً كاملاً معايير الخطاب، فإن بحثاً ثانياً لابدّ أن يهتم بوفرة التغيرات التي تؤثر في الخطاب حين يكف عن أن يكون منطوقاً، بل مكتوباً. ومن هنا يأتي عنوان مقالتي الثانية «الكلام والكتابة».

تتقدم نظرية النص، التي تنبثق من هذه المناقشة، خطوة أخرى نحو سؤال التعدد اللفظي، الذي لا ينتمي إلى الكلمات وحدها (الترادف)، أو حتى إلى الجمل (الغموض)، بل إلى أعمال الخطاب الكاملة كالقصائد والحكايات والمقالات. وتمثل مشكلة التعدد اللفظي هذه ، التي نوقشت في المقال الثالث، نقلة حاسمة لمشكلة التأويل الذي يحكمه جدل التفسير والفهم، الذي أشرتُ إلى أنه يشكل أفق هذه المجموعة من المقالات بأسرها.

أودّ أن أعبر عن خالص امتناني وشكري لأهل جامعة تكساس المسيحية لإتاحتهم لي فرصة إلقاء هذه المحاضرات التي تشكل أساس هذا العمل، ولكرم ضيافتهم الغامر خلال فترة مكثي هناك. وإنني لأشعر بالسعادة لتمكني من المساهمة في احتفالهم المئوي.

بول ريكور

1

اللغة خطاباً

سنناقش مشكلة اللغة بوصفها خطاباً في هذا المقال بمصطلحات حديثة، بمعنى أنها لا يمكن أن تصاغ صياغة مناسبة دون اللجوء إلى التقدم الهائل الذي أحرزه علم اللغة الحديث. ولكن إذا كانت المصطلحات حديثة، فإن المشكلة نفسها ليست بالجديدة. فقد كانت معروفة دائماً. وقد سبق لأفلاطون في محاورة «قراطيلوس» أن أوضح أنّ مشكلة «الصدق» في الكلمات أو الأسماء المعزولة يجب أن تبقى غير محسومة لأن التسمية لا تستنفد قوّة الكلام أو وظيفته. ويتطلب (لوغوس) الكلام أو قانونه اسماً وفعلاً في الأقل، وتواشج هاتين الكلمتين هو الذي يشكل الوحدة الأولى للغة والفكر. وهذه الوحدة وإن تظاهرت بادعاء الصدق، فإن السؤال ينبغي أن يبقى مطروحاً للحسم في كل حالة.

وتعاود هذه المشكلة الظهور في أعمال أفلاطون الأكثر نضجاً مثل «الثياتيتوس» و«السفسطائي». يُعنى السؤال في هذين العملين بالكيفية التي يُفهم فيها كيف يكون الخطأ ممكناً، أي أنه إذا كان الكلام يعني دائماً أن نقول شيئاً، فكيف يمكننا أن نقول ما ليس بالشيء. ومرةً أخرى يضطرّ أفلاطون إلى أن يخلص إلى أن الكلمة

في ذاتها ليست بصادقة أو كاذبة، برغم أن تشكيلة الكلمات قد تعني شيئاً ولا تدلّ على شئ. ومرةً أخرى فإن حامل هذه المفارقة هو الجملة، وليست الكلمة المفردة.

كان ذلك هو السياق الأول الذي اكتُشفَ فيه مفهوم الخطاب: أي أن الخطأ والصواب هما «آثار» الخطاب، ويتطلب الخطاب إشارتين أساسيتين هما الاسم والفعل، يرتبطان في تركيب يتخطى حدود الكلمات كلاً على حدة. ويقول أرسطو الشيء نفسه في مقاله (عن التأويل). ففي رأيه أن للاسم معنى، وللفعل فضلاً عن انطوائه على معنى إشارة إلى الزمن. وارتباطهما وحده هو الذي يحقق الرابطة الإسنادية، التي يمكن أن تُسمَّى لوغوساً أو خطاباً. وهذه الوحدة التركيبية هي التي تفيد معنى الفعل المزدوج في الإثبات والنفي. إذ يمكن أن يكون الإثبات مناقضاً لإثبات آخر، ويمكن أن يكون صحيحاً أو زائفاً.

والهدف من هذه الخلاصة السريعة في العودة إلى الطور البائد لمشكلتنا هذه هو تذكيرنا بقدم مشكلة اللغة بوصفها خطاباً واستمراريتها أيضاً. لكن المصطلحات التي سنناقشها بها جديدة تماماً لأنها تضع في اعتبارها منهجية علم اللغة الحديث ومكتشفاته.

لقد أصبحت مشكلة الخطاب، من خلال علم اللغة هذا مشكلة حقيقية، لأن الخطاب الآن يوضع في مقابل مصطلح معاكس له، لم يتعرف عليه الفلاسفة القدماء، أو سلموا به تسليماً. وهذا المصطلح المعاكس هو اليوم الموضوع المستقل للبحث العلمي. فالشفرة اللغوية هي التي تضفي البنية المحددة على الأنظمة اللغوية، التي نعرفها بوصفها لغات متعددة تتكلمها جماعات لغوية مختلفة. إذاً،

لا تعني اللغة هنا القدرة على التحدث، ولا الكفاءة المشتركة على التكلم. بل هي تشير إلى البنية الخاصة للنسق اللغوي الخاص.

مع كلمتي «بنية» و«نسق»، تظهر إشكالية جديدة تميل في الأقل على نحوٍ أولي، إلى تأجيل مشكلة الخطاب، إن لم تمل إلى إلغائها، لأنها مشكلة تُدان بالتراجع عن واجهة الاهتمام، وبالتحول إلى مشكلة فضالة. فإذا بقي الخطاب إشكالية عندنا اليوم، فذلك لأن إنجازات علم اللغة الأساسية تهتمّ باللغة من حيث هي بنية ونسق، لا من حيث هي مستعملة. لذلك فإن مهمتنا ستكون إنقاذ الخطاب من منفاه الهامشي والمتقلقل.

اللغة والكلام: النموذج البنيوي

انسحاب مشكلة الخطاب في الدراسة اللغوية المعاصرة هو الثمن الذي يجب دفعه إلى الإنجازات الجسيمة التي حققها كتاب عالم اللغة السويسري الشهير فردينان دي سوسير: «محاضرات في علم اللغة العام»[1]. ويكمن عمله في تمييز عميق بين اللغة بوصفها لساناً Langue واللغة بوصفها كلاماً parole، وهو تمييز شكّل علم اللغة الحديث بقوة. (لاحظ أن سوسير لم يتحدث عن الخطاب، بل عن الكلام، وسنفهم لماذا فيما بعد). اللغة Langue هي الشفرة - أو مجموع الشفرات - التي ينتج المتحدث استناداً إليها رسالة معينة.

يضاف إلى هذه الثنائية الرئيسة عدد من الثنائيات الأخرى المتعلقة بها. فالرسالة فردية، لكنّ شفرتها جمعية. (لقد تأثر سوسير

(1) فردينان دي سوسير: محاضرات في علم اللغة العام، باريس، بايو، 1971. الترجمة الإنجليزية بقلم: ويد باسكن، نيويورك، 1966.

بدركهايم تأثراً كبيراً، حتى أنه عدَّ علم اللغة فرعاً من علم الاجتماع). ولا تنتمي الرسالة والشفرة إلى الزمان بالطريقة نفسها. فالرسالة حدثٌ فعليٌّ في تتابع الأحداث التي تشكّل البعد التعاقبي للزمن، في حين توجد الشفرة في الزمن بوصفها سلسلة من العناصر المتزامنة، أي بوصفها نسقاً تزامنياً. والرسالة قصدية، يوجهها شخص ما ويعني بها شيئاً معيناً، بينما الشفرة بلا موجه أو مرسل، ولا تهدف إلى قصد. وبهذا المعنى فهي لاشعورية، لا بمعنى أن الدوافع والبواعث لاشعورية حسب علم ما وراء النفس الفرويدي، بل بمعنى أنها لاشعور لا ليبيدوي بنيوي وثقافي.

أضف إلى ذلك أن الرسالة اعتباطية وعارضة، بينما الشفرة نسقية وملزمة للجماعة الناطقة بها. وينعكس هذا التضاد الأخير في قرب الشفرة من البحث العلمي، ولاسيما بمعنى كلمة العلم الذي يؤكد المستوى شبه الجبري للقدرات التأليفية التي تتضمنها مجموعات محدودة من الوحدات المنفصلة مثل الأنساق الصوتية والمعجمية والتركيبية. وحتى لو أمكن وصف الكلام parole وصفاً علمياً، فإنه يظلّ واقعاً تحت طائلة علوم متعددة بما فيها السمعيات والتشريح وعلم الاجتماع وتاريخ التغيرات الدلالية، بينما تظلّ اللغة Langue موضوعاً لعلم واحد، ألا وهو وصف الأنساق التزامنية للغة.

ويكفي هذا المسح الوجيز للثنائيات الأساسية التي أقامها سوسير لكي يبين لماذا كان تطوّر علم اللغة مشروطاً بوضع الرسالة بين قوسين لصالح الشفرة، ووضع الحادثة بين قوسين لصالح النسق، ووضع القصد بين قوسين لصالح البنية، ووضع نسقية التراكيب في

الأنساق التزامنية بين قوسين لصالح اعتباطية الفعل.

لقد شجع التوسيع المقصود للنموذج البنيوي خارج موطن ولادته الأول، أعني خارج علم اللغة، على أفول الخطاب، كما شجّع على ذلك الإدراك النسقي للمطالب النظرية التي ينطوي عليها النموذج اللغوي بوصفه نموذجاً بنيوياً.

ويهمنا توسيع النموذج البنيوي أهمية مباشرة، ما دامت مقولات النص نفسها، التي هي موضوع نظريتنا في التأويل، تنطبق على النموذج البنيوي. وكان هذا النموذج معنياً في الأصل بوحدات أصغر من الجملة، وهي علامات الأنساق المعجمية والوحدات المنفصلة للأنساق الصوتية التي تتكوّن منها الوحدات الدالة في الأنساق المعجمية. لكنّ توسيعاً حاسماً حصل مع تطبيق النموذج البنيوي على الكيانات اللغوية التي هي أكبر من الجملة، وعلى كيانات لا-لغوية مشابهة لنصوص التوصيل اللغوي.

فيما يتعلق بالنوع الأول من التطبيق، تمثّل معالجة الشكليين الروس من طراز بروب للحكايات الشعبية[2]، انعطافة حاسمة في نظرية الأدب، ولاسيما ما يتعلق منها بالبنية السردية للأعمال الأدبية. ويشكّل تطبيق النموذج البنيوي على الأساطير عند ليفي-شتراوس مثالاً ثانياً على المقاربة المتشعبة الخيوط للخطاب: وهي مقاربة مشابهة للمعالجة الشكلية للحكاية الشعبية، التي اقترحها الشكليون الروس، وإن كانت مستقلة عنها.

---

(2) فلادمير بروب: مورفولوجية الحكاية الشعبية، إنديانا، مطبعة جامعة إنديانا، 1958.

وفيما يتعلق بتوسيع النموذج البنيوي إلى كيانات لا-لغوية، فإن التطبيق قد يكون أقلّ إثارة، طالما أنه معني بأشياء مثل إشارات المرور، والشفرات الثقافية، من قبيل آداب إعداد المائدة، والأزياء والمباني وشفرات السكنى ونماذج التزيين. . الخ، لكنه مهم نظريّاً في أنه يُضفي محتوى تجريبيّاً على مفهوم السيمياء (السيميولوجيا)، أو علم الدلالات العام، الذي طوّره على انفراد كل من سوسير وتشارلز بيرس. هنا يصير علم اللغة عالماً واحداً من عوالم النظرية العامة للعلامات، برغم أنه يظل عالماً يحظى بالإيثار لكونه في الوقت نفسه *نوعاً واحداً، ومثالاً نموذجيّاً لنسق العلامات.*

ويتضمن هذا التوسع الأخير للنموذج البنيوي استيعاباً نظرياً للمسلمات التي تغطي السيميولوجيا (أو السيمياء) عموماً، وعلم اللغة البنيوي خصوصاً. وهذه المسلمات إذا أخذناها جملةً تحدد النموذج البنيوي بما هو نموذج وتصفه.

أولاً: أن المقاربة التزامنية يجب أن تسبق أية مقاربة تعاقبية. لأن الأنظمة والأنساق يمكن فهمها وتعقلها أكثر من التغيرات. والتغير في أحسن أحواله هو تغير جزئي أو كلي في حالة من حالات النظام أو النسق. ولذلك فإن تاريخ التغيرات لاحق على النظرية التي تصف الحالات التزامنية للنظام. وتعبر هذه المسلمة الأولى عن انبثاق نمط جديد من المعقولية مناقض مباشرة للنزعة التاريخية في القرن التاسع عشر.

ثانياً: تمثل الحالة التبادلية paradigmatic بالنسبة للمقاربة البنيوية مجموعة محدودة من الكيانات المنفصلة. وقد يبدو في الوهلة الأولى أنّ الأنظمة الصوتية توضح هذه المسلمة الثانية توضيحاً

أكثر مباشرةً من الأنظمة المعجمية أو الدلالية، حيث يصعب إثبات عنصر النهائية والمحدودية إثباتاً ملموساً. لكنّ فكرة وجود معجم لانهائي تبقى أمراً غامضاً في الأساس والجوهر. فاعتماد علم الصوت نظرياً على وحدات تمييزية صغرى هي ما يسميه علماء الصوت بالفونيمات، ووضع هذه الفونيمات في جداول اختبار تبادلي للتمييز بين الوحدات الصوتية، صوتياً ومعنوياً، هو الذي جعل علم الصوت يقفز إلى صدارة البحث اللغوي عند أتباع الدراسات البنيوية، وإن كان دي سوسير نفسه قد رأى في علم الصوت مجرّد علم مساعد لصلب الدراسة اللغوية، الذي يمثله علم الدلالة. والموقع التبادلي للأنظمة كان يتشكل من مجموعات محدودة من الكيانات المنفصلة التي تكمن في القدرة على التبادل والممكنات شبه-الجبرية المناسبة لهذه المجموعات. وتضاف هذه القدرات والممكنات إلى نمط المعقولية والفهم في المسلمة الأولى، أعني مسلمة التزامنية.

ثالثاً: ليس لأية وحدة منخرطة في بنية نظام معين معنى مستقل بذاتها، بل هي تستمد معناها من النظام ككل. الكلمة المفردة ليس لها معنى في ذاتها، بل تستمد معناها من الوحدات أو الكلمات الأخرى المجاورة لها في السياق الذي ترد فيه. وكما قال سوسير فليس للكلمات قيم إيجابية أو وجود مادي في نظام العلامات، بل هناك فروق فقط. هذه المسلمة تجعل من علم اللغة علماً يهتم بالخواص الشكلية للغة، في مقابل الخواص الجوهرية، أي الخواص التي تضفي وجود قيم إيجابية مستقلة على المفردات اللغوية التي تراهن عليها اللغة، أو السيمياء بشكل عام.

رابعاً: في هذه الأنظمة المحدودة تكون جميع العلاقات ضمنية

في داخل النظام. وبهذا المعنى فالأنظمة السيميائية هي أنظمة «مغلقة»، أي أنّ العلاقة بين اللغة والواقع الخارجي غير السيميائي منفصمة. ويتضمن التعريف الذي قدمه دي سوسير للعلامة هذه المسلمة أصلاً: فبدلاً من أن تحددها العلاقة الخارجية بين العلامة والشيء، وهو ما يعني أن يعتمد علم اللغة على نظرية في الكيانات اللغوية الخارجية، تتحدد العلامة بالتناقض بين جهتين، تقع كلتاهما في محيط العلم الفريد: علم العلامات. وهاتان الجهتان هما الدال، كالصوت، أو الشكل المكتوب، أو الإيماءة أو أي وسيط مادي، والمدلول، أي القيمة الاختلافية في النظام المعجمي. وكون الدال والمدلول يسمحان بنوعين من التحليل - التحليل الصوتي في الحالة الأولى والتحليل الدلالي في الثانية - ولكنهما معاً يشكلان العلامة، ولا تقتصر أهميتهما على توفير معيار للعلامات اللغوية، بل هما معيار أية وحدة في أي نظام سيميائي، قابل للتحديد من خلال «تنبيه» هذا المعيار من صحوته.

هذه المسلمة الأخيرة تكفي لوسم البنيوية بأنها نمط كلي من التفكير، يتخطى جميع الاشتراطات المنهجية. إذ لم تعد اللغة تظهر بوصفها توسطاً أو وساطة بين العقول والأشياء. بل تشكل عالمها الخاص بها، الذي تشير فيها كلّ وحدة منه إلى وحدة أخرى من داخل هذا العالم نفسه بفضل تفاعل التناقضات والاختلافات والفروق القائمة في النظام اللغوي. وبعبارة وجيزة لم تعد اللغة تعامل بوصفها «صورة حياتية» - كما يعبر فتغنشتاين - بل صارت نظاماً مكتفياً بذاته ذا علاقات داخلية فقط. وعند هذه النقطة بالضبط تختفي وظيفة اللغة بوصفها خطاباً.

علم الدلالة مقابل السيمياء: الجملة

أودّ أن أضع في مقابل هذه المقاربة ذات البعد الواحد للغة، التي يقتصر فيها دور العلامات على كونها وحدات أساسية فقط، مقاربة ذات بعدين تعتمد فيها اللغة على وحدتين لا انفصام بينهما هما العلامات والجمل.

لا تتطابق هذه الثنائية مع ثنائية اللغة والكلام كما حددها سوسير في كتابه (محاضرات في علم اللغة العام)، ولا حتى مع الثنائية التي أُعيدت صياغتها فيما بعد بوصفها تضاداً بين الشفرة code والرسالة message. وفي الجهاز الاصطلاحي للغة والكلام، لا يحظى إلا مصطلح اللغة بمرتبة الموضوع المتجانس لكونه علماً قائماً بذاته، بسبب ما فيه من خواص بنيوية ذات أنظمة تزامنية. أما الكلام -كما قلنا- فمتغاير ، فضلاً عن كونه فردياً وتعاقبياً وعارضاً. لكن الكلام يقدّم لنا أيضاً بنية لا يمكن اختزالها في معنى معين إلى مجموع الممكنات التأليفية التي تتيحها التضادات بين الوحدات المنفصلة. وهذه البنية هي التشكل التركيبي للجملة نفسها بوصفها متميزة عن أي تأليف تحليلي للوحدات المنفصلة. واستبدالي لمصطلح «الكلام» (الذي يعبر فقط عن الجانب المتبقي من علم «اللغة») بمصطلح «الخطاب» لا يقتصر القصد منه على تأكيد خصوصية هذه الوحدة الجديدة التي يعتمد عليها كلّ خطاب، بل أيضاً لإضفاء الشرعية على التمييز بين السيمياء وعلم الدلالة بوصفهما علمين متطابقين مع نوعين من الوحدات المميزة للغة، وهما العلامة والجملة.

فضلاً عن ذلك، فليس العلمان بالمتميزين فقط، بل يعكسان أيضاً نظاماً متراتباً. فالعلامة موضوع السيمياء شيء افتراضي.

والشيء الفعلي الحقيقي الوحيد هو الجملة لأنها الحدث الفعلي في لحظة التكلم. وهذا هو السبب في أننا لا نستطيع أن نعبر من الكلمة بوصفها العلامة المعجمية إلى الجملة بتوسيع منهجية واحدة لتشمل وحدات أكثر تعقيداً. فالجملة، وهي وحدة الخطاب الأساسية، ليست مجرّد كلمة أوسع أو أعقد من الكلمة المفردة، بل هي وحدة من نوع آخر. قد يمكن تحليل الجملة إلى عناصرها المكوّنة التي تتألف من عدّة كلمات، لكن الكلمات ليست جملاً قصيرة. الجملة كل غير قابل للتجزئة إلى مجموع أجزائه. صحيح أنها تتكون من كلمات، لكنها، من حيث التعريف، ليست الوظيفة الاشتقاقية لكلماتها المفردة. الجملة تتكوّن من علامات، ولكنها ليست علامة.

لذلك لا يوجد تقدم خطي من الفونيم [أي أصغر وحدة صوتية] إلى اللكسيم [أي أصغر وحدة معجمية] فصاعداً حتى الجملة، فكليات لغوية أكبر من الجملة. بل تتطلب كل مرحلة بنى جديدة ووصفاً جديداً. وقد يمكن التعبير عن العلاقة بين هذين النوعين من الوحدات على النحو التالي، إذا تابعنا عالم السنسكريتية الفرنسي إميل بنفينست: تعتمد اللغة على إمكان نوعين من العمليات، وهما الاندماج في كليات أكبر، والانقسام إلى أجزاء مكوّنة. ويتولد المعنى من العملية الأولى، والشكل من العملية الثانية.

ويعكس التمييز بين هذين النوعين من علم اللغة -أعني السيمياء وعلم الدلالة- هذه الشبكة من العلاقات. فالسيمياء العلم الذي يدرس العلامات، علم شكلي صوري بحيث إنه يعتمد على تجزئة اللغة إلى أجزائها المكوّنة. أمّا علم الدلالة، علم الجملة، فمعني مباشرة بمفهوم المعنى، (أي بما هو فحوى sense أو مغزى، وهو

في هذه المرحلة رديف لمفهوم المعنى meaning، مادام التمييز بين المغزى والإحالة sense and reference لم يأتِ بعد)، لأن علم الدلالة ينصرف انصرافاً كلياً إلى العمليات التكاملية للغة في تداخلها العضوي.

في تقديري أن التمييز بين علم الدلالة والسيمياء يشكل مفتاح مشكلة اللغة بأسرها، وتقوم مقالاتي الأربع على أساس هذا التفريق المنهجي الأولي. وكما أشرتُ في ملاحظاتي الاستهلالية، فإن هذا التمييز هو إعادة تقييم لما طرحه أفلاطون في «قراطيلوس» وفي «ثياتيتوس»، حيث يعتمد اللوغوس على التداخل والتواشج بين نوعين من الوحدات المختلفة في الأقل، وهما الاسم والفعل. لكن هذا التمييز، من ناحية أخرى، جدير بمزيد من التفحص والتمعن، بسبب وجود السيمياء، بوصفها النظير الحديث لعلم الدلالة.

جدل الواقعة والمعنى

سينصرف الجزء التالي من هذا المقال إلى بحث المعايير المناسبة للتمييز بين علم الدلالة والسيمياء. وسأُقيم براهيني في نقطة تلتقي عندها مقتربات متعدّدة، تعنى لأسباب مختلفة بخصوصيّة اللغة بوصفها خطاباً. وهذه المقتربات هي لسانيّات الجملة التي وُضِعتْ تحت العنوان الكبير علم الدلالة، وظاهراتيّة المعنى النابعة من «البحث المنطقي» الأوّل لهوسرل[3]، وذلك النوع من «التحليل اللغوي» الذي يميّز الوصف الفلسفي الأنجلو-أمريكي لـ«اللغة الاعتياديّة». وستجتمع هذه الإنجازات الجزئية كافةً تحت عنوان

(3) إدموند هوسرل: أبحاث منطقية، ترجمة: فندلي، لندن، 1970، جزءان.

مشترك، هو جدل الواقعة والمعنى في الخطاب، الذي سأصف فيه أوّلاً قطب الواقعة، ثمّ قطب المعنى بوصفهما المكوّنين المجرّدين لهذه القطبيّة العينيّة.

الخطاب بوصفه واقعة

نستطيع القول، إذا انطلقنا من تمييز سوسير بين اللغة والكلام، في الأقل على نحو تمهيدي، إنّ الخطاب هو الواقعة اللغويّة. وبالنسبة للسانيّاتِ مطبقة على بنية الأنظمة، يعبّر البعد الزمني لهذه الواقعة عن الضعف المعرفي (الإبستمولوجي) للسانيات الكلام parole. فالوقائع تختفي بينما تبقى الأنظمة. لذلك فالحركة الأولى لعلم دلالة الخطاب لابدَّ أن تكون معالجة هذا الضعف المعرفي للكلام النابع من الطبيعة المنفلتة للواقعة قياساً بثبات النظام بربطه بالأسبقيّة الأنطولوجيّة (الوجودية) للخطاب الناتجة عن فعليّة الواقعة في مقابل افتراضيّة النظام.

صحيح أنّ للرسالة وحدها وجوداً زمنيّاً، وجوداً في الدوام والتتابع، حيث يضع الجانب التزامني للشفرة النظام خارج الزمن التتابعي، ثمّ يصادق الوجود الزمني للرسالة على فعليّتها. والحقيقة أنّ النظام لا يوجد. بل إنّ له وجوداً افتراضيّاً فقط. والرسالة وحدها هي التي تضفي الفعليّة على اللغة، ثمّ يأتي الخطاب ليوطّدَ وجود اللغة نفسه، ما دام كلّ فعل متفرّد منفصل في كل لحظة زمنية من الخطاب هو الذي يضفي الفعلية على الشفرة.

غير أنّ هذا المعيار وحده قد يفضي إلى تضليلنا، بدلاً من تنويرنا، إذا كانت «لحظة الخطاب» كما يسمّيها بنفنيست هي هذه

الواقعة المختفية فقط. وللعلم مبرره في تجاهلها، إذ إن الأسبقية الأُنطولوجية للخطاب ستكون غير ذات دلالة وبلا ثمرة. ففعل الخطاب ليس مجرد لحظة منفلتة أو زائلة. بل إن في وسعنا إعادة صياغته بكلمات أخرى في اللغة نفسها أو ترجمته إلى لغة أخرى. والرسالة برغم هذا التنقل بين العبارات واللغات قادرة على الاحتفاظ بهويتها الدلالية التي يمكن وصفها بأنها «القول الفلاني».

لذلك لا بدّ لنا من إعادة صياغة المعيار الأول - الخطاب بوصفه واقعة - صياغة على نحو أكثر جدلية لنأخذ بالحسبان العلاقة التي تشكل الخطاب بذاته، وهي العلاقة بين الواقعة والمعنى. ولكن قبل الشروع بتناول هذا الجدل ككل، لنتأملْ في الجانب «الموضوعي» من الواقعة الكلامية.

الخطاب بوصفه إسناداً

إذا نظرنا من وجهة نظر المحتوى الخبري، فيمكن وصف الجملة بسمة واحدة متميزة، ألا وهي أن لها محمولاً predicate أو مسنداً. وكما لاحظ بنفنست فإنّ اللغة قد تستغني عن الفاعل أو المبتدأ أو المفعول وغير ذلك من المقولات اللغوية ولكنها لن تستغني أبداً عن المسند. أضف إلى ذلك أن هذه الوحدة اللغوية الجديدة لا تتحدد من حيث تناقضها مع وحدات أخرى، كتناقض فونيم معين مع فونيم آخر، أو لكسيم مع لكسيم آخر في داخل النظام نفسه. إذ لا توجد أنواع متعددة من المسندات، على مستوى المقولات (أعني categorema في اليونانية، و praedicatum في اللاتينية)، بل هناك نوع واحد فقط من القول اللغوي، وهو القضية،

أو الجملة الخبرية التي تشكل فئة واحدة من الوحدات المتميزة. وبالتالي، لا وجود لوحدة من مستوى أعلى يمكن أن تقدم فئة جنسية. يمكن ربط القضايا ببعضها استناداً إلى نظام تسلسلي، ولكن لا يمكن دمجها.

ولعلّ بالإمكان ربط هذا المعيار اللغوي بالوصف الذي يقدمه منظرو اللغة اليومية. فالمسند الذي يصفه بنفنست بأنه العامل الذي لا يستغنى عنه في الجملة، يكون ذا معنى في تلك الحالات التبادلية التي تكون فيها «وظائفه» قابلة لأن تُربط وتوضع في مقابلة مع «وظيفة» الفاعل أو المسند إليه المنطقي. وهنا يبرز إلى الصدارة ملمح مهم من ملامح المسند على أساس التناقض بين المسند والمسند إليه. وما دام المسند إليه المنطقي الأصيل هو حامل الهوية المفردة، فإن ما يقوله عنه المسند يمكن معالجته دائماً بوصفه الملمح «الكلّيّ» للمسند إليه. ولا يؤدي المسند والمسند إليه الوظيفة نفسها في القضية (أو الخبر). يلتقط المسند شيئاً فريداً ويخبر عنه - بطرس، لندن، هذه المائدة، سقوط روما، أول رجل تسلق جبل إفرست، الخ- باستخدام وسائل نحوية تؤدي هذه الوظيفة المنطقية: أسماء الأعلام، الضمائر، أسماء الإشارة والظروف (هذا وذاك، الآن وبعدئذٍ، هنا وهناك، أزمنة الفعل من حيث ارتباطها بالحاضر) و«الأوصاف المحددة» (كذا وكذا). ما تشترك به هذه جميعاً هو أنها كلها تحدد هوية شئ واحد فقط. فالمسند يشير إلى كيفية الشيء، أو فئته، أو نوع العلاقة، أو نوع الفعل.

هذا الاستقطاب الأساسي بين التحديد الجزئي والإسناد الكلي يضفي محتوى خاصاً على فكرة القضية (أو الخبر) بوصفها موضوع

الواقعة الكلامية. فهو يبين أن الخطاب ليس مجرد واقعة تختفي، ووحدة لا-عقلية، كما قد يوحي التضاد بين اللغة والكلام. فالخطاب ذو بنية خاصة به، ليست هي بنية التحليل البنيوي ، أي بنية الوحدات المنفصلة المعزولة عن بعضها، بل بنية التحليل التأليفي، أي التواشج والتفاعل بين وظيفتي التحديد والإسناد في الجملة الواحدة.

جدل الواقعة والمعنى

الخطاب، إذاً، من حيث هو واقعة أو قضية أو خبر، أي من حيث هو وظيفة إسناد متداخلة ومتفاعلة بوظيفة هوية هو شيء مجرّد، يعتمد على كل عيني ملموس هو الوحدة الجدلية بين الواقعة والمعنى في الجملة.

قد تتمعن مقاربة نفسية أو وجودية تركز على تداخل الوظائف، واستقطاب التحديد المفرد والإسناد الكلي، في هذا التشكيل الجدلي للخطاب. وإن من وظيفة أية نظرية عينية في الخطاب أن تتخذ من هذا الجدل دليل هدي لها. فالتركيز على المفهوم المجرد للواقعة الكلامية لا يبرر إلاّ اتخاذها وسيلة احتجاج على اختزال أكثر تجريداً للغة، من حيث هي لسان، لأن فكرة الواقعة الكلامية تعطينا مفتاح الانتقال من لسانيات الشفرة إلى لسانيات الرسالة. فالواقعة الكلامية تذكرنا أن الخطاب يدرك زمنياً وفي لحظة آنية، في حين أن النظام أو النسق اللغوي افتراضي وخارج الزمن. لكن ذلك لا يحدث إلاّ في لحظة التحرك الفعلي والانتقال من اللغة إلى الخطاب. ولذلك فإن أيّ دفاع عن الكلام من حيث هو واقعة لا يكون دالاً، إلا إذا أظهر

علاقة التحقق وجعلها شيئاً مرئياً، وهي ما تتحقق بفضلها قدرتنا اللغوية على الأداء.

لكن هذا الدفاع يصبح تعسفيّاً حالما يتم دفع طبيعة الواقعة من إشكالية التحقق، حيث تكون سارية المفعول، إلى إشكالية أخرى، وهي إشكالية الفهم. **فإذا تحقق الخطاب كله بوصفه واقعة، فُهم الخطاب كله بوصفه معنى.** وأعني بالمعنى أو الفحوى هنا المحتوى الخبري، الذي هو كما وصفته سابقاً، حاصل التأليف بين وظيفتين: هما تحقيق الهوية والإسناد. فليست الواقعة من حيث هي زائلة ما نريد أن نفهمه، بل معناها، الذي هو نتاج تفاعل اسم وفعل، إذا تحدثنا على طريقة أفلاطون، وهو ما يبقى.

لا أعني بقولي هذا العودة إلى الوراء من لسانيات الكلام (أو الخطاب) إلى لسانيات اللغة (أو اللسان). ففي لسانيات الخطاب تُلفظ الواقعة والمعنى. وكبح الواقعة وتجاوزها في المعنى جزء من طبيعة الخطاب نفسه. لأنه الشاهد على قصدية اللغة، والعلاقة بين التعقُّل الصوري Noesis والتعقُّل المضموني الخالص Noema(*) فيه. وإذا كانت اللغة قصداً meinen، فذلك بالضبط لأنها مناسبة حقاً لهذا الكبح aufhebung الذي تلغى فيه الواقعة بوصفها شيئاً زائلاً محضاً وتُستبقى بوصفها المعنى نفسه.

وقبل تقرير النتيجة الرئيسة لهذا التأويل الجدلي لفكرة الواقعة

(*) التعقّل الصوري Noesis، والتعقّل المضموني الخالص Noema من المصطلحات الفلسفية التي استعملها الفيلسوف الألماني هوسرل في فلسفته. وهو يعني بالأول التعقل أو الإدراك الذي يضفي صورة على مادة التجربة القصدية، ويعني بالثاني تعقل مضمون التجربة القصدية في الإدراك الخالص (المترجم).

الكلامية فيما نقترحه من جهاز تأويلي، فلنوسّع توسيعاً أكثر اكتمالاً وأكثر عينيةً الجدل نفسه على أساس بعض اللوازم المهمة لبديهيتنا القائلة: إذا تحقق الخطاب كله بوصفه واقعة، فُهم بوصفه معنى.

معنى الناطق ومعنى النطق

إحالة الخطاب إلى ذاته

يتيح لنا مفهوم المعنى تأويلين يعكسان الجدل الرئيس بين الواقعة والمعنى. إذ يعني المعنى ما يعنيه المتكلم، أي ما يقصد أن يقوله، وما تعنيه الجملة، أي ما ينتج عن الاقتران بين وظيفة تحديد الهوية ووظيفة الإسناد. المعنى، بعبارة أخرى، تعقل صوري وتعقل مضموني خالص معاً. ونستطيع أن نربط إحالة الخطاب على المتكلم به مع جانب الواقعة من الجدل. فالواقعة هي شخص ما يتكلم. وبهذا المعنى، فإن النظام أو الشفرة أمر مجهول بقدر ما يشكل أمراً افتراضيّاً. فاللغات لا تتكلم، بل يتكلم الناس. ولكن لا يجب المبالغة في قضية إحالة الخطاب إلى ذاته، إذا كان المعنى عند الناطق- على حد تعبير بول غرايس- لا يُقصد له أن يُختزل إلى مجرد قصد نفسي. إذ لا يمكن العثور على المعنى العقلي إلا في الخطاب نفسه. ويترك معنى الناطق بصماته على معنى النطق. كيف؟

تقدم لنا الجواب لسانيات الخطاب التي نسميها علم الدلالة تميزاً لها عن السيمياء. تشير البنية الداخلية للجملة إلى المتكلم بها من خلال إجراءات نحوية هي ما يُطلق عليها اللغويون اسم «أدوات التحويل» shifters. فليس لضمائر المتكلم -مثلاً- معنى موضوعي في ذاتها. فـ«أنا» ليست مفهوماً. ويستحيل استبدالها بتعبير كلي من

نوع «الشخص الذي يتكلم الآن». بل تقتصر وظيفتها الوحيدة على إحالة الجملة بكاملها إلى فاعل الواقعة الكلامية. ولها معنى جديد في كل وقت تُستخدَمُ فيه وتشير في كل حين إلى فاعل بذاته. «أنا» هو من تنطبق عليه كلمة «أنا» في أثناء حديثه، ويبدو في الجملة بوصفه فاعلاً منطقياً. وهناك أيضاً أدوات تحويل أخرى وحوامل نحوية أخرى لإحالة الخطاب على المتكلم به. وهي تشمل أزمنة الفعل، حيث تتركز أحياناً على الحاضر، فتشير إلى «آن» الواقعة الكلامية والمتكلم. ويصحّ الشيء نفسه على ظروف الزمان والمكان وأسماء الإشارة، التي يمكن اعتبارها جزئيات متركزة حول الذات. وهكذا يتوفر الخطاب على بدائل كثيرة للإحالة على المتكلم به.

نحصل من خلال صرف الانتباه إلى الوسائل النحوية لإحالة الخطاب إلى ذاته على فائدتين. فمن ناحية، يكون لدينا معيار جديد للتفريق بين الخطاب والشفرات اللغوية. ومن ناحية أخرى، نتمكن من تقديم تعريف، ليس بنفسي، لأنه دلالي محض، للمعنى عند الناطق. فلا حاجة لافتراض وحدة عقلية أو تجريدها. إذ يشير معنى النطق إلى معنى الناطق، بفضل إحالة الخطاب إلى ذاته بوصفه واقعة.

تُعزز هذه المقاربة الدلالية مساهمتان أخريان لجدل الواقعة والقضية (أو الخبر) نفسه.

الأفعال التعبيرية والأفعال التمريرية

الفعل الأول هو التحليل اللغوي المعروف للفعل الكلامي (بالمعنى الأنجلو-أمريكي للكلمة). ولقد كان ج. ل. أوستن أول

من لاحظ أن الأقوال «الأدائية» performatives -مثل المواعيد- تتضمن التزاماً معيناً من جانب المتكلم الذي يفعل ما يقوله عند قوله. فبقوله: «أعد بذلك»، هو في الواقع «يعِدُ»، أي يجعل نفسه ملزماً بفعل ما يقول إنه يفعله. وقد يُدمَجُ هذا «الفعل» doing بقطب الواقعة في جدل الواقعة والمعنى. لكن هذا «الفعل» أيضاً يتبع قواعد دلالية تعرضها بنية الجملة: إذ يجب أن يعبَّرَ عن الفعل بصيغة ضمير المتكلم. هنا أيضاً تسند «قواعد» معينة «القوة» الأدائية للخطاب. فالأقوال الأدائية ليست سوى حالات خاصة من سمة عامة تعرضها أية فئة من الأفعال الكلامية، سواء أكانت أوامر أو رغبات أو أسئلة أو تحذيرات أو إثباتات. وكل هذه الأفعال، فضلاً عن قولها شيئاً ما (وهذا هو الفعل التعبيري locutionary)، تفعل شيئاً بقوله (وهذا هو الفعل التمريري illocutionary)، وتترتب عليها آثار من خلال القول (وهذا هو الفعل التأثيري perlocutionary)(*).

(*) المصطلحات المذكورة من أصعب المصطلحات على الترجمة، وليس بين المترجمين اتفاق عليها. والترجمات المقدمة هنا هي اجتهاد شخصي في نقل هذه المصطلحات. وقد ترجمتُ locutionary بالفعل التعبيري، وهو القول الصريح بدلالته الواضحة، و illocutionary بالتمريري، حيث ينقل المتكلم المعنى الذي يقصده من خلال تمريره تحت غطاء معنى آخر، وallocutionary بالتقريري، حيث يؤدي المتكلم فعلاً كلامياً دون اللجوء إلى القول الصريح، وperlocutionary بالتأثيري، حيث يؤدي المتكلم فعلاً بالقول، كأن يشتم أحداً فيكون الشتم بمثابة تسديد ضربة أو جرح باللسان أكثر إيلاماً من جرح السنان، وinterlocutionary بالتحاوري، أي الفعل الكلامي الذي يتولد عن تبادل الحوار بين المتكلمين. وكما يرى القارئ فقد حاولت هذه الترجمة أن تحتفظ بالجناسات الموجودة في أصل المصطلحات. وإني لأتمنى لها أن تحظى بالقبول والانتشار -المترجم.

الفعل التمريري هو ما يميز الوعد عن الأمر، أو الرغبة أو الإثبات. و«قوة» الفعل التمريري تمثل جدل الواقعة والمعنى. وفي كل حالة، تتطابق «قواعد» معينة مع قصد معين يعبر من أجله الفعل التمريري عن «قوته» المميزة. ما يمكن قوله بمصطلحات نفسية كالاعتقاد والطلب والرغبة، يكسى بوجود دلالي بفضل التطابق بين هذه الوسائل النحوية والفعل التمريري.

الفعل التحاوري

تُقدِّم لنا المساهمة الأخرى عن جدل الواقعة والمحتوى الخبري propositional content عن طريق ما يمكن تسميته بالفعل التحاوري، أو الفعل التقريري، إذا أردنا الحفاظ على التناظر مع الجانب التمريري في الفعل الكلامي.

من أوجه الخطاب المهمة أنه يتوجه إلى شخصٍ ما. فهناك متكلم آخر هو متلقي الخطاب. وحضور هذين الاثنين: المتكلم والمستمع، هو الذي يشكل اللغة بما هي اتصال. مع ذلك، لا تبدأ دراسة اللغة من وجهة نظر الاتصال بعلم اجتماع الاتصال. وكما يقول أفلاطون يشكل الحوار بنية جوهرية في الخطاب. ويحتفظ السؤال والجواب بحركة الكلام وفاعليته، وبمعنى ما فهما يشكلان نوعاً من الخطاب من بين أنواع أخرى. كل فعل تمريري هو ضرب من السؤال. وإثبات شيءٍ ما يعني توقع اتفاق، تماماً كما يعني إصدار أمرٍ ما توقع طاعته. وحتى المناجاة الفردية -أي خطاب الشخص المتوحد- هي حوار مع الذات، أو إذا استشهدنا بأفلاطون مرة أخرى فالمناجاة dianoia هي حوار الروح مع نفسها.

ولقد حاول بعض اللغويين إعادة صياغة كل وظائف اللغة المتنوعة في إطار نموذج جامع يشكل الاتصال مفتاحاً له. يبدأ رومان جاكوبسن، على سبيل المثال، من علاقة ثلاثية بين المتكلم والمستمع والرسالة، ثمّ يضيف ثلاثة عناصر تكميلية تثري نموذجه. وهذه العناصر هي الشفرة وقناة الاتصال والسياق. وعلى أساس نظام من هذه العناصر الستة، يعطينا جاكوبسن مخططاً ذا وظائف ست. يتطابق المتكلم مع الوظيفة الانفعالية، والمستمع مع الوظيفة الإقناعية، والرسالة مع الوظيفة الشعرية. بينما تشير الشفرة إلى الوظيفة اللغوية الشارحة، وقناة الاتصال والسياق هما حاملا الوظيفتين التعاطفية والمرجعية.

هذا النموذج مثير للاهتمام في أنه (1) يصف الخطاب وصفاً مباشراً وليس كبقية من بقايا اللغة، (2) في أنه يصف بنية الخطاب، لا الواقعة اللا-عقلية وحدها، (3) في أنه يلحق وظيفة الشفرة بعملية الربط الاتصالي.

ولكن في المقابل يستدعي هذا النموذج بحثاً فلسفياً، ربما يوفره جدل الواقعة والمعنى. فالاتصال عند عالم اللغة واقعة صريحة، بل من أكثر الوقائع صراحة ووضوحاً. فالناس تتكلم حقاً مع بعضها. لكن الاتصال في البحث الوجودي هو لغز من الألغاز، بل أعجوبة من الأعاجيب. لماذا؟ لأن الوجود معاً، الذي هو شرط وجوديٌّ لإمكان أية بنية حوارية للخطاب، يبدو وكأنه طريقة في التعدي على العزلة العميقة المضروبة على أي وجود إنساني والتغلب عليها. ولا أعني بالعزلة كوننا نشعر في الغالب بالاعتزال عن زحام ما، أو كوننا نعيش ونموت فرادى، بل أعني، بمعنى أكثر جذرية،

أن ما يُجرِّبه شخصٌ ما لا يمكن نقله من حيث هو تجربة كاملة بعينها إلى شخصٍ آخر سواه. تجربتي لا يمكن أبداً أن تصير مباشرةً تجربتك. والواقعة التي تدور في خلد إنسان لا يمكن أن تنتقل كما هي إلى خَلَدِ آخر. لكنّ هناك، مع ذلك، شيئاً يعبر مني إليك. شئ ينتقل من نطاق حياة إلى أخرى. وليس هذا «الشئ ما» هو التجربة، كما تمّ تجريبها، بل معناها. وهنا تكمن المعجزة. حيث تظلّ التجربة، بما هي تجربة، وكما عيشت، أمراً شخصياً خاصاً، لكن مغزاها ومعناها يصبحان عامين. وعلى هذا النحو يصبح الاتصال انتصاراً على عدم إمكان نقل التجربة المعيشة كما عيشت.

يستحق هذا الوجه الجديد لجدل الواقعة والمعنى شيئاً من الاهتمام. وليست الواقعة هي التجربة كما عُبِّرَ عنا ونُقِلت فقط، بل هي التبادل فيما بين الذوات نفسه، هي حدث الحوار. لحظة الخطاب هي لحظة الحوار. فالحوار واقعة تربط بين واقعتين، هما التكلم، والسماع. ومن خلال هذه الواقعة الحوارية يصير الفهم بوصفه معنى أمراً متجانساً. وهنا يأتي السؤال: ما جوانب الخطاب التي تمَّ نقلها محمّلة بالمعنى في واقعة الحوار؟

ثمّة جواب أولي واضح. ما يمكن نقله هو في الدرجة الأولى محتوى خبر الخطاب، وهكذا ننساق عائدين إلى معيارنا الرئيسي- ألا وهو الخطاب بصفته واقعة زائداً المغزى. فلأنّ مغزى الجملة أمر «خارجي» عن الجملة يمكن نقله، وخارجية الخطاب عن نفسه -التي هي رديف تعالي الواقعة على ذاتها في معناها- تفتح الخطاب على الآخر. وللرسالة سند في قابلية نقلها في بنية معناها. ويتضمن هذا أننا ننقل تركيب كلٍ من وظيفة التحديد (وموضوعها المنطقي هو

حاملها) والوظيفة الإسنادية (التي هي شاملة من حيث الإمكانية).
ونحن حين نتحدث مع شخصٍ ما نشير باتجاه الشئ الخاص الذي نتحدث عنه، بفضل استخدام الوسائل العامة مثل أسماء الأعلام والضمائر وأوصاف التحديد. وأنا أساعد الآخر على تحديد ما أُشير إليه بفضل الوسائل النحوية التي تضفي على التجربة الفردية بعداً اجتماعياً. ويصحُ الشئ نفسه على البعد الكليّ للمسند إليه الذي ينقله البعد التوليدي للكيانات المعجمية.

وبالطبع، لا يقوم هذا المستوى الأول من الفهم المتبادل من دون شئ من سوء الفهم. فكثير من كلماتنا متعددة المعاني: فيها أكثر من معنى واحد. غير أن الوظيفة السياقية للخطاب تتمثل في حجب تعدد المعاني في الكلمات، وتقليص الاستقطاب في أقل عدد ممكن من التأويلات، أي غموض الخطاب الناشئ عن التعدد المنكشف في معاني الكلمات. ووظيفة الحوار هي أن يبتدئ في هذه الوظيفة الحاجبة للسياق. فالسياقي هو الحواري. وبهذا المعنى بالضبط يقلّص الدور السياقي للحوار ميدان سوء الفهم حول المحتوى الخبري، ويفلح جزئيّاً في التغلب على مصاعب عدم إمكان نقل التجربة.

لكن المحتوى الخبري هو وحده ما يعادل الفعل التعبيري. وماذا بشأن إمكان نقل الجوانب الأخرى من الفعل الكلامي، ولاسيّما الفعل التمريري؟ هنا يكون جدل الفعل والبنية، والواقعة والمعنى أكثر تعقيداً. كيف يمكن لخاصية الخطاب، سواءً أكان أدائياً أو يقينياً وسواء أكان فعل بيان شئٍ ما، أو أمراً أو طلباً أو رغبة أو وعداً أو تحذيراً، أن يُنقَلَ أو يُفهم؟ أو بعبارة أكثر تطرفاً هل يمكن

لنا أن ننقل الفعل الكلامي وكأنه فعل تمريري؟

ليس من شك في أن احتمال خلط فعل تمريري بآخر أكثر من احتمال سوء فهم فعل خبري. السبب الرئيس أن الوقائع اللا-لغوية متداخلة بالعلامات اللغوية، وهذه العوامل -التي تضم خلجات الوجه والإيماء ونبرة الصوت- أصعب على التأويل، لأنها لا تعتمد على وحدات منفصلة، وبالتالي فشفراتها أكثر مرونة ويسهل إخفاؤها وتلفيقها. مع ذلك، فالفعل التمريري ليس بالخالي من العلامات اللغوية. وتشمل هذه العلامات استعمال الصيغ القواعدية كأسماء الإشارة والشرط والأمر والتمني وكذلك أزمنة الفعل والظروف وما يناظرها من وسائل تدور في فلك هذا المعنى. ولا يقتصر دور الكتابة على حفظ العلامات اللغوية للكلام الشفوي، بل هي تضيف علامات تمييزية مكملة مثل علامات الاقتباس وعلامات التعجب وعلامات السؤال، لكي تدلَّ على تعبيرات الخلجات والإيماءات، التي تختفي حين يصير المتكلم كاتباً. ولذلك يمكن نقل الأفعال التمريرية بطرق كثيرة ما دام «نحوها» يضفي على الواقعة بنية عامة.

وأنا أميل إلى القول إن الفعل التأثيري -وهو الفعل الذي نؤديه من خلال الكلام- هو أكثر جوانب الفعل الكلامي تعذراً على النقل، بقدر ما تكون الأولوية للا-لغوي على اللغوي في مثل هذه الأفعال. فوظيفة الفعل التأثيري هي أيضاً أكثر تعذراً على النقل، لأنه فعل أقل قصديةً، ويستدعي قصدية إدراك من لدن السامع، أكثر مما في نوع من «المثير» الذي يولّد «استجابته» بالمعنى السلوكي. وتساعدنا وظيفة القول التأثيري على المطابقة بين حدود سمة الفعل وسمة المنعكس اللغوي.

فالأفعال التعبيرية والتمريرية هي أفعال مشخصة -وبالتالي وقائع- بحيث إن القصد فيها ينطوي على قصد التعرف على ما وجِدث من أجله، أي التحديد الفردي والإسناد الكلي والحكم والأمر والرغبة والوعد. . الخ. ويتيح لنا دور التعرف هذا أن نقول إن قصد القول هو نفسه ممكن النقل إلى حد معين. وللقصد جانب نفسي لا يجربه بذاته إلا المتكلم. في الوعد -مثلاً- التزام، وفي الإثبات اعتقاد، وفي الرغبة مطلب، . . الخ[4]، مما يشكل الشرط النفسي للفعل الكلامي، إذا تابعنا تحليل جون سيرل[5]. لكن هذه الأفعال العقلية (كما يسميها بيتر غيتش) ليست بممتنعة على النقل جذرياً. إذ ينطوي القصد فيها على قصد التعرف عليها، وبالتالي ينطوي على قصد التعرف على قصد الآخر. فقصد نيل التعرف والتحديد والاعتراف من لدن الآخر بذاته هو جزء من القصد نفسه. وإذا استخدمنا مصطلحات هوسرل فيمكننا القول إن التعقل الصوري noetic يوجد في النفسي.

إن معيار التعقل الصوري noetic هو قصد قابلية النقل، أو هو توقع التعرف في الفعل القصدي ذاته. فالتعقل الصوري noetic هو روح الخطاب بصفته حواراً. وهكذا لا يعود الفرق بين الفعل

---

(4) لقد أوضح بول غرايس هذه النقطة إيضاحاً قوياً ومقنعاً. انظر مقالته :المعنى، المجلة الفلسفية، 66 (1957): 377-88، معنى الناطق ومعنى الجملة ومعنى العالم، أسس اللغة، 4 (آب، 1968): 225-45، معنى الناطق ومقاصده، المجلة الفلسفية، 78، (1969): 147-77.

(5) جون سيرل: الأفعال الكلامية، مقالة في فلسفة اللغة، مطبعة جامعة كمبرج، 1969.

التعبيري والفعل التأثيري سوى حضور القصد في الأول أو غيابه عن الثاني، بغية إيجاد نوع من الفعل العقلي لدى السامع يتعرف بوساطته على قصدي.

تبادل المقاصد، إذاً، هو واقعة الحوار. وحامل هذه الواقعة هو «قواعد» التعرف المتضمنة في المعنى المقصود. وقد يمكننا القول، إنهاءً لنقاش جدل الواقعة والمعنى هذا، إن اللغة بذاتها هي العملية التي تصبح فيها التجربة الخاصة عامة. فاللغة تخارج exteriorization يتعالى به انطباعٌ ما ويصير تعبيراً (خارجياً) ex-pression، أو بعبارة أخرى هي تحويل النفسي إلى تعقلي صوري noetic. والتخارج وقابلية النقل هما شئ واحد بعينه، لأنهما ليسا سوى السمو بجزء من حياتنا إلى مستوى لوغوس الخطاب. وهناك يضيء نور الخطاب الشامل عزلة حياتنا المؤقتة.

المعنى بوصفه «مغزى» و «إحالة»

لقد تطوّر جدل الواقعة والمعنى في المقطعين السابقين بوصفه جدلاً داخليّاً لمعنى الخطاب. المعنى هو ما يقوم به المتكلم. ولكنه أيضاً ما تقوم به الجملة. فمعنى النطق -بمعنى المحتوى الخبري- هو الجانب «الموضوعي» من هذا المعنى. ففي المغزى ثلاثيّ الأبعاد لإحالة الجملة إلى ذاتها، وهي البعد التمريري illocutionary للفعل الكلامي، وقصد التعرف من لدن السامع، يمثل معنى الناطق الجانب «الذاتي» للمعنى.

ولا يستنفد هذا الجدل الذاتي -الموضوعي معنى المعنى، ولذلك فهو لا يستنفد أيضاً بنية الخطاب. ويمكن تناول الجانب

«الذاتي» للخطاب بطريقتين مختلفتين أيضاً. فقد نعني به «ما» الخطاب، أو قد نعني به «عمّا» الخطاب. و«ما» الخطاب هو مغزاه ***sense***، أما «عما» الخطاب فهو مرجعه وإحالته ***reference***. وقد قدّم هذا التمييز بين المغزى والإحالة [المنطقي الألماني] غوتلوب فريجة إلى الفلسفة الحديثة في مقالته الشهيرة: «Ueber Sinn und Bedeutung» التي ترجمت إلى الإنجليزية بعنوان «في المغزى والإحالة»[6]. وهو تمييز يمكن ربطه مباشرة بتمييزنا الأولي بين السيمياء وعلم الدلالة. ولا يسمح لنا إلا مستوى الجملة أن نميز «ما يقال» عن «يقال عن ماذا». ففي النظام اللغوي، كالمعجم مثلاً، لا وجود لمشكلة الإحالة ، لأن العلامات تشير إلى علامات أخرى في داخل النظام. مع الجملة تتوجه اللغة إلى ما وراء ذاتها. وفي حين يكون المغزى محايثاً في الخطاب، وموضوعياً بالمعنى المثالي للكلمة، تعبر الإحالة عن الحركة التي تتعالى بها اللغة على ذاتها. بعبارة أخرى، يقرن المغزى وظيفة التحديد والوظيفة الإسنادية بالجملة، بينما تربط الإحالة اللغة بالعالم. فهي تسمية أخرى لدعوى الخطاب بالصدق.

والواقعة الحاسمة هنا أن اللغة لا تكتسب الإحالة إلا حين تُستعمل. وكما أوضح ستراوسن Strawson في مقالته الشهيرة عن مقالة راسل Russell ، «عن التعيين»، فإن جملة بعينها، أي مغزى بعينه، قد يشير إلى الخارج، وقد لا يشير اعتماداً على الأحوال أو

---

(6) فريجه: في المغزى والإحالة، ترجمة ماكس بلاك، في كتاب: ترجمات من أعمال غوتلوب فريجه الفلسفية، أكسفورد، 1970، ص 56-78.

سياق فعل الخطاب[7]. فلا وجود لعلامة داخلية، مستقلة عن استعمال الجملة، تشكل معياراً يمكن الاطمئنان إليه عن دلالة المطابقة مع الخارج. وبالتالي فليس جدل المغزى والإحالة بمنفصم الصلة عن الجدل السابق بين الواقعة والمعنى. فالإحالة إلى الخارج هي ما تقوم به الجملة في مقام معين واستناداً إلى استعمال معين. وهي أيضاً ما يقوم به المتكلم، حين يصل كلماته بالواقع. وكون المرء يشير إلى شئ ما في وقت ما هو واقعة، أو حدث كلامي. لكن هذه الواقعة تكتسب بنيتها من المعنى بوصفه مغزى. فالمتكلم يشير إلى شيءٍ ما، من خلال البنية الفكرية للمغزى أو استناداً إليها. هكذا يتخلل قصد الإشارة عند المتكلم المغزى، ويخترقه. وبهذه الطريقة يكتسب جدل الواقعة والمعنى تطوّراً جديداً من جدل المغزى والإحالة.

لكن جدل المغزى والإحالة من الأصالة بحيث يمكن اعتباره دليلاً مستقلاً. فليس سوى هذا الجدل ما يقول لنا شيئاً عن الصلة بين اللغة والشرط الأنطولوجي للوجود في العالم. فاللغة ليست عالماً مستقلاً بذاته. بل هي ليست عالماً. ولكن لكوننا نعيش في العالم، ولكوننا نتأثر بالمواقف فيه، ولكوننا نتجه بأنفسنا كليةً إلى هذه المواقف، فإن لدينا ما نقوله، ولدينا تجارب وخبرات ننقلها للغة.

وفكرة نقل التجربة للغة هي الشرط الأنطولوجي للإحالة، وهو

---

(7) ستراوسن: في الإحالة، مجلة مايند (العقل) 14، (1905)، 320. وانظر أيضاً: برتراند راسل: عن التعيين، مايند، 14، (1905)، 479، وقد أُعيد نشرها في كتاب: المنطق والمعرفة، مقالات 1901-1950، لندن، 1956، ص 39-56.

شرط أنطولوجي ينعكس في اللغة بوصفها مسلمة ليس لها مسوّغ محايث، مسلمة نفترض استناداً إليها الوجود الموضوعي للأشياء الجزئية التي ندلّ عليها. فنحن نفترض سلفاً أن شيئاً ما موجود، لكي نستدلّ على شئ آخر ونشير إليه. وهذا التسليم بالوجود الموضوعي existence من حيث هو أساس لتحديد الهوية هو ما قصده فريجة حين قال إننا لن نرضى بالمغزى وحده، بل نفترض قبلاً وجود الإحالة[8]. وإنه لتسليم ضروري بحيث إننا نحتاج إضافة صفات معينة إذا أردنا أن نشير إلى كيانات خيالية من طراز الشخصيات الروائية أو المسرحية. ويؤكد هذا الدور الإضافي للتعليق suspension أن وظيفة تحديد معينة تثير بطريقة أصيلة جداً سؤالاً مشروعاً عن الوجود الموضوعي.

لكن هذه الإشارة القصدية إلى العالم خارج اللغة تعتمد على مسلمة خالصة، وستبقى قفزةً موضع شك إلى ما وراء اللغة، إذا لم يكن هذا التخارج نظيراً للنقلة السابقة الأكثر أصالة، التي تبدأ من تجربة الوجود في العالم وتنطلق من هذا الشرط الأنطولوجي نحو التعبير عنه في اللغة. فلأن هناك أولاً شيئاً ما نقوله، ولأن لدينا تجربة نريد نقلها للغة، فإن اللغة لا تتجه نحو معنى مثالي، بل تحيل كذلك إلى ما يوجد في الخارج.

وكما قلتُ، فهذا الجدل من العمق والأصالة بحيث إنه يمكن أن يحكم كامل نظرية اللغة بصفتها خطاباً، بل يمكنه أن يقدم إعادة صياغة للجدل النووي عن الواقعة والمعنى. فلو لم تكن اللغة تحيل

(8) فريجه: المصدر السابق، ص 61، وانظر أيضاً ص 63.

بعمق إلى الخارج، فهل كانت ستكون ذات معنى؟ كيف يمكننا أن نعرف أنّ العلامة تمثّلُ شيئاً ما، إذا لم تكتسب توجهها نحو الشئ الذي تمثله من استعمالها في الخطاب؟ وأخيراً تبدو السيمياء وكأنها محض تجريد من علم الدلالة. والتحديد السيميائي للعلامة بصفتها اختلافاً داخليّاً بين الدال والمدلول يفترض قبلاً تعريفاً دلالياً لها بصفتها إحالة إلى شئ ما تمثله. إذاً، فالتعريف الأكثر عينية للسيمياء هي أنها النظرية التي تربط التكوين الداخلي أو المحايث للمغزى بالقصد المتعالي للإحالة.

وهذا الاستدلال الكلي على مشكلة الإحالة من السعة بحيث يجب حتى على معنى المتكلم أن يتمَّ التعبير عنه بلغة الإحالة من حيث هي خطاب يحيل إلى ذاته، أي من حيث هي استدلال المتكلم ببنية الخطاب. والخطاب يشير إلى من يتكلم به في الوقت نفسه الذي يشير فيه إلى العالم. وليس هذا التعالق بالأمر الاتفاقي، ما دام المتكلم يشير إلى العالم حين يتكلم. فالخطاب في الفعل وفي الاستعمال يشير إلى الأمام وإلى الوراء معاً، إلى المتكلم وإلى العالم.

هذا هو المعيار النهائي للغة بصفتها خطاباً.

بعض المضامين التاويلية

من الممكن لنا حتى في هذه المرحلة المبكرة من بحثنا أن نستبق بعض مضامين التحليل السابق بالنسبة إلى نظريتنا في التأويل. فهي تعنى في الأساس باستعمال وسوء استعمال مفهوم الواقعة الكلامية في التراث الرومانسي للتأويل. وكانت النظريات الرومانسية

في التأويل، ولا سيّما عند دلتاي وشليرماخر، قد حاولت إحداث مطابقة وتماه بين التأويل ومقولة «الفهم»، وعرفت الفهم بأنه التعرف على قصد الكاتب من وجهة نظر المستقبلين البدائيين في موقف الخطاب الأصيل. وقد فرضت الأولوية التي منحت لمقاصد المؤلف والمستقبلين أن يكون الحوار نموذجاً لكل موقف فهم، وبالتالي أن تظلّ التأويلية محصورة في إطار نزعة نفسانية، حتى وان لبست لبوس حوار بين الذاتيات المتفاعلة (inter-subjectivity). ففهم نصًّ ما، إذاً، هو حالة خاصة من الموقف الحواري الذي يستجيب فيه شخص ما لشخص آخر سواه.

ولقد كان لهذا المفهوم ذي الطابع النفسي عن التأويل أثره الكبير في اللاهوت المسيحي. وقد غذى لاهوتيات **«واقعة الكلمة»** التي تحظى لديها الواقعة بشرف الواقعة الكلامية بامتياز، وهذه الواقعة الكلامية هي الرسالة المبلّغة kerygma، التي هي بشارة الرسل. ويتحقق معنى الواقعة الأصيلة أمام ذاته في الواقعة الحاضرة التي نمارسها على أنفسنا في فعل الإيمان.

إن محاولتي هنا أن أستدعي إلى دائرة السؤال فرضيات هذه التأويلية من وجهة نظر فلسفة الخطاب، بغية تحرير التأويلية مما اعتراها من انحيازات ذات طابع نفسي أو وجودي. لكنني لا أصبو إلى وضع هذه التأويلية القائمة على مقولة الواقعة الكلامية في تناقض مع تأويلية لن تكون سوى نقيض لها، ما دامت تقوم على تحليل بنيوي للمحتوى الخبري للنصوص. فمثل هذه البنيوية ستعاني أيضاً من داء الواحدية اللا-حوارية نفسه. وتنبع فرضيات التأويلية ذات الطابع النفسي -كشأن فرضيات التأويلية المعاكسة لها- من سوء فهم

مزدوج لجدل الواقعة والمعنى في الخطاب، وجدل المغزى والإحالة في المعنى نفسه. ويفضي سوء الفهم ذو الشقين هذا بدوره إلى إسناد مهمة مغلوطة للتأويل، مهمة تجد أفضل تعبير عنها في الشعار الشهير: «نفهم المؤلف بأفضلَ مما فهم نفسه». ولذلك فإن ما نراهن عليه في هذا النقاش هو التعريف الصحيح للوظيفة التأويلية.

ولا أزعم أن المقالة الحالية تكفي وحدها لإضاءة كل أوجه سوء الفهم. لأن نظرية الخطاب، دون تمحيص دقيق للكتابة، تظلُّ قاصرة عن كونها نظرية في النص. ولكن لو أننا أفلحنا في بيان أن النص المكتوب هو شكل من أشكال الخطاب، أو هو خطاب خاضع لنسبته لآخر، إذاً فستكون شروط إمكان الخطاب هي نفسها شروط إمكان النص. وكما بيّن نقاشنا لهذه الشروط، فإن فكرة الواقعة الكلامية ليست بملغية. بل هي تتعرض بالأحرى لسلسلة من الاستقطابات الجدلية التي يوجزها العنوان المزدوج لجدل الواقعة والمعنى، وجدل المغزى والإحالة. وتتيح لنا هذه الاستقطابات أن نتوقع أن مفهومي القصد والحوار ليسا بمستبعدين عن التأويلية، بل يجب، بدلاً من ذلك، إطلاقهما من واحدية المفهوم اللا-جدلي للخطاب. بهذه الطريقة تكون المقالة الحالية المقالة الافتتاحية بحق في مغزى الكلمة القوي، إن لم تكن منطلق سلسلة كاملة من المقالات.

2

الكلام والكتابة

بقدر ما تكون التأويلية تأويلاً موجهاً نحو النص، وبقدر ما تكون النصوص، من بين أشياء أخرى، حالات من اللغة المكتوبة، فما من نظرية تأويل ممكنة لا تشتبك مع مشكلة الكتابة. ولذلك فالهدف من هذا المقال ذو شقين. أُريد أولاً أن أبيّنَ أن للانتقال من التكلم إلى الكتابة شروط إمكان خاصة به في نظرية الخطاب التي وصفناها في المقال الأول، ولا سيما في جدل الواقعة والمعنى، الذي تأملنا فيه هناك. وهدفي الثاني أن أربط ذلك النوع من التخارج القصدي الذي تعرضه الكتابة بالمشكلة المركزية في التأويلية، أعني مشكلة التنائي distanciation، ومفهوم الخارجية نفسه، الذي سيحظى في الجزء الأول من هذه المقالة بالاستعمال أكثر من النقد، سيصير مفهوماً إشكالياً في الجزء الثاني منها. وسيوفر لنا نقد أفلاطون للكتابة بوصفها اغتراباً alienation نقطة عودة من المعالجة الوصفية إلى المعالجة النقدية لتخارج الخطاب المناسب للكتابة.

من التكلم إلى الكتابة

ما يحدث في الكتابة هو التجلي الكامل لشئ ما ، هو في حالته الافتراضية شئ وليد وناشئ في الكلام الحي، ألا وهو فصل المعنى

عن الواقعة. لكن هذا الفصل لا يرمي إلى إلغاء البنية الأساسية للخطاب، كما ناقشتها في مقالي الأول. حيث يظل الاستقلال الدلالي للنص الذي يظهر الآن، محكوماً بجدل الواقعة والمعنى. أضف إلى ذلك أن بالإمكان القول إن هذا الجدل يتضح وينجلي في الكتابة. والكتابة هي التجلي الكامل للخطاب. والإصرار -كما يفعل جاك ديريدا[1]- على أن للكتابة جذراً متميزاً عن الكلام، وأن هذا الأساس قد أُسيَء فهمه لكوننا أولينا اهتماماً مفرطاً للكلام والصوت واللوغوس، هو مبالغة في تقدير كلا النمطين اللذين يتحقق بهما الخطاب في التكوين الجدلي له.

أقترح، بدلاً من ذلك، البدء من المخطط الاتصالي الذي وصفه رومان جاكوبسن في مقالته الشهيرة «علم اللغة والشعرية»[2]. يقرن جاكوبسن بالعناصر الستة في الخطاب الاتصالي -وهي المتكلم والسامع والوسط أو قناة الاتصال والشفرة والسياق والرسالة- ستَّ وظائف هي: الوظائف الانفعالية والإقناعية والتعاطفية واللغوية الشارحة والمرجعية والشعرية. إذا اتخذنا من هذا المخطط نقطة انطلاق لنا، فقد نتساءل عن أي التغيرات أو التحويلات أو التشويهات تؤثر في تفاعل الوقائع والوظائف حين ينسطر الخطاب في الكتابة.

---

(1) جاك ديريدا: الصوت والظاهرة، باريس، 1967، والكتابة والاختلاف، باريس، 1967، وعن علم الكتابة، باريس، 1967، والميثولوجيا البيضاء، عدد البلاغة والفلسفة، مجلة الشعرية 5 (1955)، وأعيد نشره في (هوامش الفلسفة) باريس، 1972، ص 247.

(2) في كتاب سيبيوك: الأسلوب في اللغة، كامبرج، 1960، ص 350-377.

الرسالة والوسط: التثبيت

يهتم أوضح التغيرات التي تطرأ على التحوّل من التكلم إلى الكتابة بالعلاقة بين الرسالة ووسطها أو القناة التي تنتقل عبرها. وقد يبدو أن التغير الأول، لدى الوهلة الأولى، معنيٌّ بهذه العلاقة وحدها، لكن الفحص المتأني يكشف أنه ينير في كل اتجاه، مؤثّراً على نحوٍ حاسم في جميع العوامل والوظائف. لذلك فإن مهمتنا ستسير من هذا التغير المركزي نحو تأثيراته المتعددة على المحيط.

وكتغير بسيط في طبيعة الوسط الاتصالي، تتطابق مشكلة الكتابة مع مشكلة تثبيت الخطاب في حامل خارجي، سواء أكان الحجر، أو البردي، أو الورق، أو كل ما يختلف عن الصوت البشري. وهذا السطر أو التسطير inscription، الذي يحل محل التعبير الصوتي أو التعبير بالأسارير أو الإيماءات، هو نفسه إنجاز ثقافي هائل. إذ يختفي فيه الواقع البشري. وتنوب عنه الآن علامات مادية في نقل الرسالة. وهو إنجاز ثقافي يُعنى بطبيعة الخطاب الوقائعية أولاً، ثم بالمعنى تالياً. فلأن الخطاب وحده يوجد في لحظة زمنية وحاضرة من الخطاب، فقد يفلت كلاماً ويثبتُ كتابةً. ولأن الواقعة تظهر وتختفي، فهناك مشكلة تثبيت أو تسطير. وما نريد تثبيته هو الخطاب، لا اللغة بصفتها لساناً langue. وليس إلا من خلال التوسيع، نثبّت بالتسطير الأبجدية والمعجم والقواعد، وكل ما يساعد في تثبيت ما يمكن تثبيته وحده، ألا وهو الخطاب. فنظام اللغة اللا-زمني لا يظهر ولا يختفي، لأنه ببساطة لا يحصل. فالخطاب وحده هو ما يجب تثبيته، لأن الخطاب من حيث هو واقعة يختفي.

لكن هذا الوصف اللا-جدلي لظاهرة التثبيت لا يبلغ جوهر عملية التسطير. قد تنقذ الكتابة لحظة الخطاب، لأن ما تثبته الكتابة فعلاً ليس واقعة التكلم، بل «قول» التكلم، أي مكوّن التخارج القصدي لمزدوج «الواقعة-المعنى». ما نكتبه وما نسطره هو تعقل مضموني خالص (نوئيما noema) لفعل التكلم، هو معنى الواقعة الكلامية، وليس الواقعة بما هي واقعة. وهذا التسطير، برغم المخاطر التي سنشير إليها لاحقاً متابعين أفلاطون في الجزء الثاني من هذا المقال، هو غاية مسير الخطاب. ولا يكتمل الخطاب بوصفه خطاباً بكامل معنى جدله النووي، إلا حين يتحوّل القول sagen إلى إفصاح وإجهار Aus-sagen.

ليس من الضروري هنا أن نستفيض في تأمل فكرة الواقعة الكلامية من خلال الوصف الكامل للفعل الكلامي، أي بوصفه تعبيرياً وتقريرياً، وتمريرياً، وقولاً تأثيرياً. وكما أوضحت في مقالي الأول، يفسح كل من هذه الأفعال المجال لجدل الواقعة والمعنى. ولكون العلامات النحوية تعبر بطريقة خارجية وعلنية، فإن تخارج الخطاب القصدي يعنى بكامل تراتب الأفعال الكلامية الجزئية: يتخارج الفعل التعبيري في الجملة، التي يمكن تحديد بنيتها الداخلية وإعادة تحديدها، وتظل مع ذلك جملة واحدة، ولذلك يمكن تسطيرها وحفظها. وبقدر ما يمكن تخارجُ الفعل التمريري بفضل النماذج القواعدية، والإجراءات التي تمليها «قوتها»، فيمكن تسطيره أيضاً. ولكن بقدر ما تعتمد القوة التمريرية في الخطاب المنطوق على المحاكاة والإيماء، وعلى أوجه الخطاب التي لا يمكن تأديتها شفوياً، والتي نسميها بالإيقاعات والنبرات، فينبغي الاعتراف بأن

القوة التمريرية أقل قابلية على التسطير من قضايا المعنى. وأخيراً، فإن القول التأثيري هو الجانب الأقل قابلية على التسطير في الخطاب، للأسباب التي ذكرناها في المقال السابق. فهو سمة من سمات اللغة المنطوقة، لا من سمات اللغة المكتوبة.

وفي جميع الأحوال فإن التخارج القصدي المناسب لمختلف طبقات الفعل الكلامي هو الذي يجعل التسطير بالكتابة ممكناً. ومن هنا فإن توسيع إشكالية التثبيت، في التحليل الأخير، يساوي توسيع الخارج القصدي للفعل الكلامي بكل ما فيه من بنى متعددة الأبعاد.

والآن هل تستنفد إشكالية التثبيت والتسطير مشكلة الكتابة؟ أو بعبارة أخرى هل تمثل الكتابة قضية تغيير للوسط فقط، حيث تحل علامات مادية خارج جسم المتكلم محلَّ صوته ووجهه وإيمائه؟

حين نتأمل في نطاق التغيرات السياسية والاجتماعية التي يمكن ربطها بالكتابة، فقد نتصور أن الكتابة أكثر بكثير من مجرد تثبيت مادي. ولا نحتاج سوى إلى تذكير أنفسنا ببعض الإنجازات الهائلة. وحينئذٍ قد نربط بين إمكانية نقل الأوامر لمسافات طويلة، دون تعريضها لتشويهات خطيرة، وبين مولد الحكم السياسي الذي كانت تمارسه دولة مترامية الأطراف. وهذا المضمون السياسي للكتابة هو إحدى النتائج المترتبة على ذلك. وقد نربط بين تثبيت الأحكام والمعايير بغية حسابها، بمولد علاقات السوق، وبالتالي بمولد الاقتصاديات. ونربط تكوين الدواوين والأراشيف بالتأريخ. وبتثبيت القانون، كمعيار لإصدار القرارات، بصرف النظر عن رأي قاضٍ معين، يمكننا أن نربط مولد العدالة بالسنن القانونية. . الخ. ويوحي المدى الكبير لهذه النتائج أن الخطاب البشري لا يثبت في الكتابة

صوناً له من الدمار وحسب، بل هو ينزع إليها بعمق في وظيفته الاتصالية.

وقد يشجعنا تأملٍ ثانٍ على متابعة هذه الفكرة الجديدة. فما أن يتمّ النظر إلى الكتابة لا من حيث هي مجرد تثبيت لخطاب شفوي سابق، بل من حيث ينتقل إليها الفكر البشري انتقالاً مباشراً دون المرور بالمرحلة الوسطى للغة المنطوقة، حتى تثير الكتابة مشكلة من نوع ما. إذاً تحل الكتابة محلّ الكلام. وهكذا يحصل نوع من الطفرة بين معنى الخطاب والوسط المادي. يجب أن نتعامل إذاً مع الأدب بالمعنى الأصيل للكلمة. إذ يودع مصير الخطاب في أيدي الحروف المكتوبة littera، لا الأصوات المنطوقة vox. وأفضل السبل في قياس مدى هذا الاستبدال هو النظر في نطاق التغيرات التي تحصل في إطار المكونات الأخرى الداخلة في العملية الاتصالية.

الرسالة والمتكلم

أول ارتباط يطرأ عليه التغير هو ارتباط الرسالة بالمتكلم. وهذا التغير هو في حقيقته أحد تغيرين متناظرين، يؤثران في الموقف التحاوري ككل. فالعلاقة بين الرسالة والمتكلم في إحدى نهايتي السلسلة الاتصالية، والعلاقة بين الرسالة والسامع في النهاية الأخرى، يتحولان معاً تحولاً عميقاً حين يتم استبدال علاقة المشافهة وجهاً لوجه face-to-face بعلاقة قراءة الكتابة الأكثر تعقيداً، الناشئة عن التسطير المباشر للخطاب في حروف مكتوبة. لقد تمّ نسف الموقف الحواري بالكامل. ولم تعد علاقة الكتابة- القراءة حالة خاصة من حالات علاقة التكلم - الاستماع.

ولو تأملنا هذه التغيرات بتفصيل أكثر، لرأينا أن إحالة الخطاب إلى المتكلم به تتأثر على النحو التالي. لقد قلنا إن الجمل، في الخطاب، تدل على المتكلم بها من خلال الأدوات الإشارية المتعددة للذاتية والشخصية. لكن قدرة الخطاب على الإحالة إلى الذات المتكلمة به، في الخطاب المنطوق، تقدم سمة البداهة، لأن المتكلم ينتمي إلى سياق القول المتبادل. فهو هناك، بالمعنى الأصيل للموجود- هناك، (أو الوجود - هناك Da-sein). وبالتالي يتداخل القصد الذاتي للمتكلم ومعنى الخطاب، بحيث يصير فهم ما يعنيه المتكلم وما يعنيه الخطاب أمراً واحداً. ويشهد لنا المصطلح الألماني الدال على القصد meinen، والمصطلح الإنجليزي to mean -الذي تفحصناه في المقالة السابقة- على التداخل في الموقف الحواري. لكن قصد المؤلف ومعنى النص يكفان عن التطابق والتمازج في الخطاب المكتوب. وهذا الانفصال بين المعنى اللفظي للنص والقصد الذهني للمؤلف يضفي على مفهوم التسطير دلالته الحاسمة، بعيداً عن مجرد تثبيت خطاب شفوي سابق. إذ يصير التسطير رديفاً للاستقلال الدلالي للنص، الذي ينشأ عن فصل القصد الذهني للمؤلف عن المعنى اللفظي للنص، وفصل ما كان يعنيه المؤلف عما يعنيه النص. هكذا تفلت وظيفة النص من الأفق المحدود الذي يعيشه مؤلفه. ويصير ما يعنيه النص الآن مهماً أكثر مما كان يعنيه المؤلف حين كتبه.

ومفهوم الاستقلال الدلالي هذا ذو أهمية هائلة بالنسبة إلى التأويلية. فبه يبدأ تفسير الكتب المقدسة Exegesis، أي أنه ينشر إجراءاته في محيط مجموعة من المعاني التي قطعت ما يصلها بنفسية

المؤلف. لكنّ نزع الصفة النفسية عن التأويل ***de-psychologizing*** لا يعني أن فكرة المؤلف فقدت دلالتها بأسرها. فهنا أيضاً ينزع مفهوم لا-جدلي عن العلاقة بين الواقعة والمعنى إلى معارضة مفهوم بديل آخر. فمن ناحية، لدينا ما يسميه و. ك. ومزات بالمغالطة القصدية intentional fallacy، الذي يتشبث بقصد المؤلف معياراً لأي تأويل سليم للنص، ومن ناحية أخرى، لدينا ما أسميه على نحو مناظر للتسمية الأولى، بمغالطة النص المطلق: أي مغالطة أقنمة النص وتجسيده بوصفه كياناً لا مؤلف له. وإذا كانت المغالطة القصدية تبالغ في الاستقلال الذاتي للنص، فإن المغالطة المعاكسة تغفل أن النص يظلّ خطاباً ينقله شخص ما، ويقوله شخص إلى آخر عن شئ ما. ومن المستحيل إلغاء هذه الخاصية الرئيسة للخطاب، دون اختزال النصوص إلى أشياء طبيعية، أي إلى أمور لم يصنعها الإنسان، بل نجدها كالحصى مبثوثة على الرمال.

يجعل الاستقلال الدلالي للنص من علاقة الواقعة والمعنى أكثر تعقيداً، وبهذا المعنى يكشف عنها بوصفها علاقة جدلية. هنا يصير معنى المؤلف بعداً من أبعاد النص بقدر ما يكون من المتعذر استحضار مؤلفه لاستجوابه. وحين لا يجيب النص، يثبت أن له مؤلفاً، لا متكلماً به. فمعنى المؤلف هو النظير الجدلي للمعنى اللفظي، وينبغي تفسير أي واحد منهما من خلال الآخر. هذه المفاهيم عن المؤلف ومعنى المؤلف تطرح مشكلة تأويلية مزامنة لمشكلة الاستقلال الدلالي.

الرسالة والمستمع

عند النهاية المعاكسة للسلسلة الاتصالية، لا تقلّ علاقة الرسالة

النصية بالقارئ عن علاقتها بالمؤلف. فحيث يتوجه الخطاب المنطوق إلى شخص يحدده الموقف الحواري سلفاً -لأنه يتجه إليك، أيها المخاطب- يتجه النص إلى قارئ مجهول، وضمناً إلى كل من يعرف كيف يقرأ. وهذا التعميم للجمهور هو إحدى نتائج الكتابة المثيرة، التي يمكن التعبير عنها بصورة مفارقة paradox. فلأن الخطاب قرين الآن بسند مادي، فهو يصير أكثر امتلاءً بالروح، بمعنى أنه يتحرر من ضيق موقف المشافهة وجهاً لوجه.

هذا التعميم، بالطبع، ضمني فقط. وفي حقيقة الأمر، يتجه الكتاب، مثلاً، إلى قطاع من الجمهور فقط، ويصل إلى قرائه المناسبين عن طريق وسائل الإعلام التي تبيحها القوانين الاجتماعية في الاستبعاد والقبول. القراءة، بعبارة أخرى، ظاهرة اجتماعية، تخضع لبعض الأنماط، ولذلك تعاني من تحديدات معينة. برغم ذلك، لابد من استعادة المقترح الذي يقول إن النص يتجه ضمناً لكل من يعرف كيف يقرأ، بوصفه حداً لأي علم اجتماع عن القراءة. فالعمل يخلق أيضاً جمهوره. وبهذه الطريقة يوسع من دائرة الاتصال، ويدشن نماذج جديدة من الاتصال. ومن هنا فإن تعرف الجمهور، الذي يخلقه العمل، على العمل واقعة لا يمكن التنبؤ بها.

ومرة أخرى، تعرض الكتابة جدل المعنى والواقعة على سعته. إذ ينكشف الخطاب، من حيث هو خطاب، عن طريق جدل التوجه، الذي هو كلي وعارض. ومن جهة يفتح الاستقلال الدلالي للنص نطاق القراء الضمنيين، ويخلق بالتالي جمهور النص. ومن جهة أخرى، فإن استجابة الجمهور هي التي تجعل النص مهماً

ودالاً. وهذا هو السبب في أن المؤلفين الذين لا يبالون بقرائهم، ويستخفون بجمهورهم الحاضر، يظلون يتكلمون مع قرائهم وكأنهم جماعة سرية، يتمّ نقلها أحياناً إلى مستقبل ضبابي. ومن طبيعة معنى النص أن ينفتح على عدد لا حصر له من القراء، وبالتالي من التأويلات. وإمكانية انفتاح النص على قراءات متعددة هو النظير الجدلي للاستقلال الدلالي للنص.

ينتج عن ذلك أن مشكلة تملك معنى النص تصبح أمراً لا يقلّ مفارقة عن التأليف. فيتداخل حق القارئ بحق النص في نزاع يولد حركية التأويل برمتها. إذ تبدأ التأويلية حيث ينتهي الحوار.

الرسالة والشفرة

تجعل الكتابة من العلاقة بين الرسالة والشفرة أمراً أكثر تعقيداً، بطريقة غير مباشرة على نحو ما. وما أفكر فيه هنا يُعنى بوظيفة الأنواع الأدبية في إنتاج الخطاب بذاته من حيث هو نمط خطابي، سواء أكان قصيدة أو حكاية أو مقالة. تعنى هذه الوظيفة، دون شك، بالعلاقة بين الرسالة والشفرة ما دامت الأنواع هي وسائل توليدية لإنتاج الخطاب على وجه معين. وقبل أن تكون الأنواع الأدبية وسائل تصنيفية يستعملها نقاد الأدب للتوجه بأنفسهم نحو إسراف الأعمال الأدبية، وبالتالي قبل أن تكون صنائع نقدية، فهي تمثل بالنسبة إلى الخطاب ما يمثله النحو التوليدي بالنسبة إلى نحوية الجمل المفردة. بهذا المعنى، قد يمكن إقران هذه الشفرات المطردة بتلك الشفرات الصوتية والمعجمية والتركيبية، التي تحكم وحدات الخطاب، أعني الجمل. والسؤال الآن إلى أي مدى تشكل الأنواع

الأدبية شفرات أصيلة للكتابة؟ فقط بطريقة غير مباشرة، وإن كانت حاسمة.

تعرض الأنواع الأدبية بعض الظروف التي يمكن وصفها دون أخذ الكتابة بالحسبان. ووظيفة هذه الوسائل التوليدية هي إنتاج كيانات لغوية جديدة أطول من الجملة، أو وحدات عضوية متكاملة غير قابلة للاختزال إلى مجرد إضافات للجمل. تعتمد القصيدة أو الحكاية أو المقالة على قوانين التأليف التي لا تبالي، مبدئياً، بالتعارض بين الكلام والكتابة. وهي تنبع من تطبيق أشكال حركية سيالة على مجموعات من الجمل، لا يكون فيها الاختلاف بين اللغة الشفوية واللغة المكتوبة أمراً جوهرياً. بل يبدو، بدلاً من ذلك، أن خصوصية هذه الأشكال الحركية السيالة تنبع من ثنائية أخرى غير ثنائية التكلم والاستماع، من تطبيق مقولات وأصناف مستعارة من حقل آخر على الخطاب، ألا وهو حقل الممارسة والعمل. تتعرض اللغة لقوانين نوع من التصنيع، يسمح لنا أن نتحدث عن إنتاج الأعمال الفنية، بتوسيع أعمال الخطاب. والقصائد والحكايات والمقالات هي أعمال الخطاب تلك. والوسائل التوليدية، التي نسميها بالأنواع الأدبية، هي القوانين التقنية التي تشرف على إنتاجها. وليس أسلوب العمل سوى تصور فردي لنتاج أو عمل مفرد. والمؤلف هنا ليس مجرد متكلم بالعمل، بل هو صانع العمل، الذي هو عمله.

لكن إذا كانت الثنائية بين النظرية والممارسة غير قابلة للاختزال إلى زوج التكلم-الكتابة، فإن الكتابة تلعب دوراً حاسماً في تطبيق مقولات الممارسة أو أصنافها على وجه التحديد وتقنيتها وعملها

على الخطاب. يتحقق الإنتاج حين يُطبَّق شكل ما على مادة معينة لكي يعطيها هيئة. وحين ينتقل الخطاب إلى حقل الإنتاج، فإنه يُعامَل أيضاً على أنه مادة بحاجة إلى صورة وهيئة. وهنا بالضبط تتدخل الكتابة. لأن التسطير من حيث هو سند مادي، والاستقلال الدلالي للنص فيما يتعلق بالمتكلم والسامع على السواء، وكل ما يرتبط بذلك من سمات طبيعة خارجية الكتابة يساعد في جعل اللغة مادة لتصنيع معين. وبفضل الكتابة تتمتع الأعمال اللغوية بالاكتفاء الذاتي كالتماثيل المنحوتة. وليس من المصادفة أن يشير الأدب literature إلى حالة اللغة من حيث هي حروف مكتوبة littera، وإلى حالتها كما تتجسد في أعمال تستند إلى الأنواع الأدبية(*). مع الأدب، تميل مشكلتا التسطير والإنتاج إلى التداخل والتمازج. ويصحّ الشئ نفسه على مفهوم النص، الذي يجمع بين شرط التسطير والنسيج الخاص بالأعمال التي تولدها القوانين الإنتاجية للتأليف الأدبي. فالنص يعني الخطاب مسطوراً ومنمّقاً على السواء.

تلك هي القرابة الخاصة التي تحكم بين الكتابة والشفرات الخاصة التي تولد أعمال الخطاب. وقد تغرينا هذه القرابة بالذهاب

(*) يرتبط الاشتقاق اللغوي لكلمة (أدب) literature في اللغات الأوربية بالحروف المكتوبة littera. ولذلك يشير المؤلف إلى انطواء الأصل الاشتقاقي للكلمة على معنيين هما الكتابة والأنواع الأدبية. بينما يعزو بعض الباحثين كلمة (أدب) في اللغة العربية، من حيث أصلها الاشتقاقي، إلى (المأدبة) أو الوليمة، فيكون الأدب مرتبطاً بالتخلق بآداب المائدة. وفي تقديري أن كلمة (أدب) العربية مشتقة من نظيرتها في الأكدية في العراق القديم، بمعنى النص الإنشائي، وهي مشتقة بدورها من السومرية، حيث ترد (أدبا) بمعنى (بيت الألواح) أو المدرسة التي كان يجري فيها تعلم الكتابة - المترجم.

إلى أنه حتى التعبيرات الشفوية في التأليفات الشعرية أو الحكائية تستند إلى عمليات مكافئة للكتابة. ذلك أن حفظ القصائد الملحمية والأغاني الشعرية والحكم و الأمثال ثمّ إنشادها في مناسبات شعائرية وطقوسية، يميل إلى تثبيت شكل العمل، بل حتى تجميده، بطريقة تبدو فيها الذاكرة سنداً للتسطير، شبيهاً بالسند الذي تمثله العلامات الخارجية. وبهذا المعنى الموسع للتسطير، تميل الكتابة وإنتاج أعمال الخطاب استناداً إلى قوانين التأليف الأدبي إلى التوافق، دون أن يكون هذا التوافق عملية واحدة متطابقة.

الرسالة والإحالة

لقد أجلتُ تأمل أكثر التغيرات التي تطرأ على وظيفة الخطاب تعقيداً، والتي قد تُعزى إلى الكتابة، حتى نهاية هذا البحث. وهي تعنى بالوظيفة المرجعية للخطاب في مخطط الفعل الاتصالي كما اقترحه رومان جاكوبسن، وهي آثار أكثر تعقيداً لسببين. فمن ناحية، يقدم لنا التمييز بين المغزى والإحالة جدلاً في الخطاب، أكثر تعقيداً من جدل الواقعة والمعنى، الذي يوفر لنا نموذج التخارج الذي يجعل الكتابة ممكنة. وقد يمكننا القول إنه جدل من الدرجة الثانية، يتخارج فيه المعنى نفسه بوصفه مغزى كامناً كإحالة متعالية، بمعنى أن الفكر يتوجه من خلال المغزى نحو أنواع مختلفة من الكيانات اللغوية التي تحيل إلى الخارج extralinguistic، كالموضوعات والحالات والأشياء والوقائع . .الخ. ومن ناحية ثانية، فإن أغلب تحويلات الإحالة التي سيتم تأملها لا ينبغي أن تعزى للكتابة بذاتها، بل للكتابة بوصفها وساطة اعتيادية لصيغ الخطاب التي تشكل الأدب. بل إن بعض هذه التحولات ينتج مباشرة عن الستراتيجية

المناسبة لأنواع أدبية معينة كالشعر مثلاً. فليس التسطير مسؤولاً، إذاً، إلا على نحو مداور عن المصير الجديد للإحالة.

ولكن برغم هذه التحفظات، يمكننا قول ما يلي: في الخطاب المنطوق يكون المعيار الأخير للمجال المرجعي لما نقوله هو إمكانية عرض الشئ المحال إليه من حيث هو جزء من سياق يشترك به المتكلم والسامع. وهذا السياق يحيط بالحوار، ويمكن إبراز معالمه من إيماءة، أو إشارة إصبع. أو يمكن أن يستدلّ عليه الخطاب نفسه على نحو ظاهري من خلال الإحالة الغامضة لتلك المؤشرات اللغوية التي تتضمن أسماء الإشارة، وظروف الزمان والمكان، وأزمنة الفعل اللغوية. وأخيراً فإنها يمكن أن توصف بطريقة محددة يمكن فيها لشئ واحد فقط أن يتماهى ويتطابق في داخل إطار الإحالة المشترك. وفي حقيقة الأمر، تعمل المؤشرات الظاهرية، والأوصاف المحددة بالطريقة نفسها في كلٍّ من الخطاب الشفوي والخطاب المكتوب. فهي توفر تحديدات مفردة، وتحتاج التحديدات المفردة لا إلى الاعتماد على العرض بمعنى مؤشرات الإيماء للشئ المحال عليه. مع ذلك، تحيل التحديدات المفردة إلى «هنا» و«الآن» اللذين يقررهما سياق القول المتبادل. وما من تحديد لا يربط بين ما نتحدث عنه وبين موقع فريد في الشبكة الزمانية المكانية، وما من شبكة فضائية في الزمان والمكان من غير ما إحالة نهائية إلى «هنا» و«الآن» السياقيين. بهذا المعنى الأخير، تعتمد جميع إحالات اللغة الشفوية على الانتساخات، التي تعتمد على السياق مفهوماً بوصفه ما يشترك به أعضاء الحوار. وبالتالي فالإحالات جميعاً في السياق الحواري هي سياقية.

وأساس الإحالة في السياق الحواري هذا هو الذي تبدده الكتابة. تستمرّ المؤشرات الظاهرية والأوصاف المحددة بتحديد هوية الكيانات المفردة، لكنّ هناك فجوةً تتسع بين التحديد والمسخ. وغياب السياق المشترك الذي تولده المسافة المكانية والزمانية بين الكاتب والقارئ، وإلغاء «الهنا» و«الآن» المطلقتين بإحلال العلامات المادية الخارجية محلَّ صوت المتكلم ووجهه وجسده، كأصل مطلق لجميع الفضاءات في الزمان والمكان، والاستقلال الدلالي للنص، الذي يفصله عن حاضر الكاتب ويفتحه على مدى لامحدود من القراء الضمنيين في زمان غير محدد - كل هذه التحولات في فضاء تكوين الخطاب تنعكس في تحولات موازية لها في الطبيعة الظاهرية للإحالة.

تكتفي بعض النصوص بإعادة بناء ظروف الإحالة الظاهرية لقرائها. والرسائل وتقارير السفر والأوصاف الجغرافية واليوميات والسير التاريخية وكلٌ ما يقدّم نبذاً وصفية للواقع قد يوفر للقارئ مكافئاً للإحالة الظاهرية بصيغة «كأنّ» (كأنك كنت هناك)، بفضل الإجراءات الاعتيادية للتحديد المفرد. فـ«هنا» و«الآن» في النص قد تحيلان ضمناً إلى «هنا» و«الآن» المطلقتين عند القارئ، بفضل الشبكة المكانية-الزمانية الفريدة التي ينتمي إليها كلٌّ من الكاتب والقارئ، ويقرّ بها كلٌّ منهما.

تترتب على التوسيع الأول لنطاق الإحالة إلى ما وراء الحدود الضيقة للسياق الحواري نتائج خطيرة. فبفضل الكتابة، يكون للإنسان، وللإنسان وحده، عالم، لا مجرد سياق. وهذا الامتداد مثال آخر على المضامين الروحية لإحلال العلامات المادية محل السند الجسدي للخطاب الشفوي. وكما يحرر النص معناه من

وصاية القصد الذهني، يحرر إحالته من حدود الإحالة السياقية. العالم، بالنسبة إلينا، هو مجموع الإحالات التي تفتتحها النصوص، أو في الأقل مؤقتاً، النصوص الوصفية. بهذه الطريقة نستطيع أن نتحدث عن «العالم» الإغريقي، لا بمعنى أن نتخيّل سياقات من عاشوا هناك، بل بمعنى الإشارة إلى الإحالات اللا-سياقية التي تعرضها روايات الواقع الوصفية.

ويصعب كثيراً تأويل الامتداد الثاني لنطاق الإحالة. إذ لا ينبع من الكتابة بذاتها، بقدر ما ينبع من الستراتيجية المنفتحة أو المستترة على نماذج معينة من الخطاب. لذلك يعنى بالأدب أكثر مما يعنى بالكتابة، أو بالكتابة بوصفها قناة الأدب. يربط جاكوبسن، في بناء هذا المخطط الاتصالي، الوظيفة الشعرية -التي ينبغي فهمها بمعناها الأوسع من الشعر وحسب- بتأكيد الرسالة لذاتها على حساب الإحالة. وقد توقعنا سلفاً أفول الإحالة هذا حين قارنا الخطاب الشعري بعمل النحت المكتفي بذاته. هكذا تصير الفجوة بين الإحالة السياقية والإحالة اللا-سياقية، التي تتضمنها إحالة «كأن» في الروايات الوصفية، هوةً لا تُردَم. ويمكن رؤية ذلك في الحكايات الخيالية، أي في الحكايات التي لا تمثل تقارير وصفية، حيث يتراءى الزمان السردي الذي تعبر عنه أزمنة الأفعال، من خلال السرد وفيه دونما ارتباط بالشبكة الزمانية- المكانية الفريدة التي يشترك بها الوصف الظاهري وغير الظاهري.

هل يعني هذا أن أفول الإحالة، سواء بمعناها الظاهري أو الوصفي، يساوي إلغاءً خالصاً لكل إحالة؟ لا. في رأيي أن الخطاب لا يستطيع إلا أن يكون عن شئ ما. وبهذا القول، أُنكر آيديولوجيا

النصوص المطلقة. وليست النصوص التي تسوّغ هذا المثال عن نص بلا إحالة، سوى نصوص قليلة بالغة التعقيد تتبع خطى شعر مالارميه. غير أن هذا النوع من الأدب الحديث يقف شاهداً على حالة محددة واستثنائية. ولا يستطيع أن يعطينا مفتاحاً لفهم النصوص الأخرى جميعاً، بما فيها النصوص الشعرية، بالمعنى الذي استعمله جاكوبسن، الذي يشمل الأدب الخيالي بأسره سواء أكان شعراً أو سرداً. وبطريقة أو أخرى، تتحدث النصوص الشعرية عن العالم، لكن لا على نحو وصفي. وكما يقترح جاكوبسن نفسه، لا تُلغى الإحالة هنا، بل تنقسم أو تنشطر. ويحرر طمس الإحالة الظاهرية والوصفية قوة الإحالة ويطلقها على جوانب من وجودنا في العالم لا يمكن قولها قولاً وصفياً مباشراً، بل يُلَمح إليها فقط، بفضل قيم الإحالة في التعبيرات الاستعارية والرمزية على العموم.

لذلك لا بدَّ لنا من توسيع مفهومنا عن العالم، ليس فقط بما يسمح بضم الإحالات اللا-ظاهرية والوصفية، بل أيضاً بضم الإحالات اللا-ظاهرية واللا-وصفية، أعني إحالات الأداء الشعري. ولمصطلح «العالم» معناه الذي نفهمه جميعاً حين نتحدث عن طفل حديث الولادة، فنقول عنه إنه جاء إلى «العالم». وعندي أن العالم هو مجموع الإحالات التي تفتتحها جميع أنواع النصوص، الوصفية أو الشعرية، التي قرأتُها وفهمتها وأحببتُها. وفهم النص يعني أن تحاوره في حدود مسندات السياق، عن الدلالات التي تميز العالم Welt عن البيئة Umwelt. وهذا التوسيع لأفق وجودنا في العالم، هو الذي يسمح لنا أن نتحدث عن الإحالات التي يفتحها النص، أو عن العالم الذي تفتحه دعاوى الإحالة في أغلب النصوص.

بهذا المعنى، يقول هيدغر، مصيباً، في تحليله للفهم Verstehen في كتاب «الوجود والزمان»[3]، إن ما نفهمه أولاً في الخطاب ليس شخصاً آخر، بل «مشروع»، أي معالم طريقة جديدة للوجود في العالم. وليس سوى الكتابة -وقد أُعطيت هذين التحفظين اللذين أشرنا إليهما في بداية هذا المقطع- بتحريرها نفسها، ليس فقط من مؤلفها، ومن جمهورها الأصلي، بل من ضيق السياق الحواري، ما يكشف صيرورة الخطاب مشروعاً في العالم.

التماس الكتابة

لقد بلغ التحليل السابق إلى غايته. فأوضح التجلي الكامل للجدل النووي عن الواقعة والمعنى، والتخارج القصدي الذي يعمل أصلاً في الخطاب الشفوي، وإن يكن على نحو أولي واستهلالي. ولكن بدفعه إلى الصدارة، جعل ما كان مسلَّماً به، ما دام قد بقي ضمنياً، أمراً إشكاليّاً. ولكن ألا يشكل نقل هذا التخارج القصدي إلى علامات مادية نوعاً من الاغتراب Alienation؟

يبلغ هذا السؤال حدّاً من الجذرية بحيث إنه يتطلب أن نفترض شروط الخارجية على نحو بالغ الإيجابية، لا بوصفها حدثاً ثقافيّاً وحسب، ولا بوصفها شرطاً عرضيّاً للخطاب والفكر، بل بوصفها الشرط الضروري للعملية التأويلية. وليس سوى التأويلية التي تستعمل التنائي على نحو إنتاجي ما يحلّ مفارقة التخارج القصدي للخطاب.

---

(3) مارتن هيدغر: الوجود والزمان، ترجمة: ماكوري وروبنسن، نيويورك، 1962.

ضد الكتابة

يأتي الهجوم على الكتابة من بعيد. وهو يقترن ببعض نماذج المعرفة والعلم والحكمة التي استعملها أفلاطون لإدانة الخارجية بوصفها نقيضاً للتذكر الأصيل Reminiscence[4]. وهو يقدمها بصيغة أسطورة، لأن الفلسفة هناك كانت تبحث عن الوجود في العالم لمؤسسة أو مهارة أو قوة تلاشت في ماضي الثقافة المظلم، وارتبطت بمصر، مهد الحكمة الدينية. يستقبل ملك «طيبة» في مدينته الإله «تهيوت»[*]، الذي اخترع الأعداد والهندسة والتنجيم وألعاب الحظ، والكتابة أو الحروف المكتوبة. وحين سئل «تهيوت» عن الفوائد التي يمكن أن تجتنى من اختراعه، ادعى أن معرفة الحروف المكتوبة ستجعل المصريين أغزر حكمة وأوفر حظاً في حفظ ذاكرة الأشياء. أجاب الملك: كلا، بل ستكون النفوس أكثر نسياناً إذا وضعت ثقتها في علامات خارجية بدلاً من الاعتماد على أنفسها من الداخل. وهذا العلاج (Pharmakon) ليس تذكراً واستعادةً، بل محض استدعاء إلى الذاكرة. ما يجلبه هذا الاختراع ليس الواقع، بل شئ شبيه به، وليس الحكمة، بل مظهرها الخارجي.

ولا يقلّ تعليق سقراط أهمية عن ذلك. الكتابة كالرسم، يولّد كائناً لا حياة فيه، يبقى صامتاً حين تتوجه إليه بالسؤال. وكذلك إذا توجه المرء إلى الكتابات بغية استنطاقها والتعلم منها، فإنها تشير

---

(4) فايدروس: 274-277.

(*) الصيغة اليونانية التي استعملها أفلاطون للإله «تحوت».

«إلى شئ واحد بعينه، إشارة تبقى دائماً كما هي». وفضلاً عن هذا التكرار العقيم، لا تبالي الكتابات بمن يتلقاها. تتجوّل هنا وهناك، لكنها لا تكترث بمن تصل إليه. ولو نشأ حولها نزاع، أو احتقرت عن غير وجه حق، لظلت بحاجة إلى عون أبيها. لأن الكتابات وحدها لا تقوى على إنقاذ أنفسها.

استناداً إلى هذا الانتقاد القاسي، والدفاع عن التذكر الحقيقي، الذي هو مبدأ الخطاب الأصيل الصحيح وروحه، يُكتب الخطاب المصحوب بالحكمة (أو العلم) في نفس من يعرف، نفس من يقوى على الدفاع عن نفسه، ويظل صامتاً أو متحدثاً بحسب ما تطلبه نفس الشخص الذي يتوجه إليه الخطاب.

وليس الهجوم الأفلاطوني على الكتابة بمثال معزول في تاريخ ثقافتنا. إذ يربط روسو وبرغسون، على سبيل المثال، ولأسباب مختلفة، الشرور الكبرى التي تجتاح الحضارة بالكتابة. لقد كانت اللغة في رأي روسو، ما دامت تعتمد على الصوت، تحفظ حضور الذات لذاتها وللآخرين. كانت اللغة ما زالت تعبيراً عن الانفعال. كانت الفصاحة، لا التفسير. ومع الكتابة بدأ الفصل والطغيان والتفاوت. تتجاهل الكتابة متلقيها، كما تُخفي مؤلفها. وتفصل الناس، تماماً كما تفصل الملكية مالكيها. ويساوي طغيان المعجم والنحو طغيان قوانين التبادل، كما تتمثل في النقود. وبدلاً من كلمة الله، صار لدينا حكم المتعلمين وهيمنة الرهبان. إن انشقاق الجماعة الناطقة، وتقسيم التربة، وتحليل الفكر، وحكم العقائد الجامدة، كل ذلك ولد مع الكتابة. لذلك ربما بقينا نسمع صدى التذكر الأفلاطوني في هذا الدفاع عن الصوت حاملاً لحضور الذات،

ورابطاً داخلياً للجماعة بلا مسافة ولا انفصال.

يتساءل برغسون تساؤلاً مباشراً عن مبدأ الخارجية الذي يشهد على تسلل المكان إلى زمانية الصوت وديمومته. تنبثق الكلمة الأصيلة من «الجهد العقلي»، وتظلّ دائبة البحث فيه عن تعبير مناسب يؤدي قصدها السابق. تقطع الكلمة المكتوبة، من حيث هي قرار هذا البحث، روابطها بالشعور والجهد والحراك الفكري، وتتلاشى النفس والأغنية والإيقاع، ويحلّ محلهم الشكل. والشكل يمسك ويفتن. يفرّق ويعزل. ولهذا السبب لم يترك الخلاقون الأصلاء من طراز سقراط والمسيح كتاباتٍ، ولهذا السبب يُنكر الصوفيون الأصلاء الأحكام الجاهزة والفكر المصنوع. ومرة أخرى، تتعارض باطنية الجهد الصوفي مع خارجية البصمات الميتة التي لا تقوى على «إنقاذ» أنفسها.

الكتابة والأيقونية

ينبغي أن يكون الردّ على مثل هذه الانتقادات جذرياً كالتحدي الذي تمثله. ولم يعد ممكناً الاعتماد على مجرد وصف الحركة من الكلام إلى الكتابة. ويدعونا هذا الانتقاد إلى إضفاء الشرعية على ما أُخِذَ مأخذ التسليم حتى الآن.

ترد ملاحظة عابرة في محاورة «فايدروس» تعطينا مفتاحاً مهمّاً. حيث تجري مقارنة الكتابة بالرسم، الذي قيل عن صوره إنها أوهى وأقل واقعية من الكائنات الحية. والقضية هنا ليست نظرية «الأيقونة» eikon، التي كان يُعتقد أنها مجرد ظل للواقع، كمسلمة قبلية لكل انتقاد يوجه إلى أية وساطة من خلال العلامات الخارجية.

إذا أفلحنا في بيان أن الرسم ليس تكراراً ظلياً للواقع، فقد تمكننا العودة إلى مشكلة الكتابة بوصفها فصلاً من نظرية عامة في الأيقونية Iconicity، كما فعل فرانسوا داغونيه في كتابه «الكتابة والأيقونوغرافيا»[5].

بصرف النظر عن كون الرسم يمنح أقل من الأصل، يمكن وصف فعالية الرسم بمصطلحات «الزيادة الأيقونية»، حيث ينبغي على ستراتيجية الرسم، مثلاً، أن تعيد بناء الواقع على أساس أبجدية بصرية محدودة. وهذه الستراتيجية في التقليص والتصغير تمنح أكثر من خلال تناولها للأقل. بهذه الطريقة، يتركز جهد الرسم الأساسي في مقاومة الاتجاه التناقصي في الرؤية اليومية - صورة الظل عند أفلاطون- وبزيادة معنى العالم بالإمساك به في شبكة علاماته المختصرة. وجهد التشبع والتألق هذا، في داخل مساحة صغيرة في الإطار وعلى سطح القماشة ذات البعدين، في مقابل التآكل البصري المناسب للنظرة اليومية، هو المقصود بالزيادة الأيقونية. في الرؤية العادية، تميل الخصائص إلى تحييد بعضها، إلى تعمية حوافها، وتظليل أوجه الفروق، أما الرسم، في الأقل منذ ابتكار الرسم الزيتي لدى الرسامين الهولنديين، فيجمل أوجه الفروق، ويعطي الألوان نضارتها، فيظهر الألق الذي تطلّ به الأشياء. ويعلمنا تاريخ تقنيات الرسم أن هذه الجهود ذات الدلالة كانت تسير على هدي الابتكار المادي للأصباغ التي تُفَعّل بخلطها مع الزيت. وهذا الانتقاء مما سميته تواً بالأبجدية البصرية لدى

(5) فرانسوا داغونيه: الكتابة والأيقونوغرافيا، باريس، فران، 1973.

الرسام كان يتيح له أن يحافظ على الألوان من الترقيق وفقدان اللمعان، وأن يدمج في لوحته انكساراً ضوئياً عميقاً تحت الجهد الانعكاسي الخالص لإضاءة السطح.

ولأن الرسام كان يستطيع التحكم بمادة أبجدية جديدة، ولأنه كان كيمياوياً، ومقطراً، وصاحب طلاء، ومختصاً بالتزجيج، فقد كان قادراً على كتابة نص جديد للواقع. لم يكن الرسم لدى الرسامين الهولنديين إعادة إنتاج للعالم، ولا إنتاجاً له، بل كان مسخاً له وتحويلاً. من هذه الناحية، تشكل تقنيات النقش والحفر مصدر تنوير لنا. ففي حين ينقل التصوير -في الأقل التصوير الخام- كل شئ ولا يحتفظ بشئ، فإن سحر الحفر، الذي تغنى به بودلير، يستطيع أن يعرض ما هو جوهري. لأن الحفر، مثلما الرسم ولكن بوسائل أخرى، يعتمد على ابتكار أبجدية، أي مجموعة من العلامات الصغرى، تتكون من التقطيع والنقاط والضربات والرقع البيضاء، التي تجمل الصورة وتحيطها بالغياب.

ويواصل كل من الانطباعية والفن التجريدي خطاهما التجسيدية نحو إلغاء الأشكال الطبيعية لصالح ابتكار مدى معين من العلامات الأولية التي تقف أشكالها المتوافقة نقيضاً للرؤية العادية. مع الفن التجريدي، يقترب الرسم من العلم بحيث إنه يتحدى الأشكال المدركة بربطها ببنى غير مدركة. أما تصوير الغرافيك للعالم فيستعين بإنكار جذري لما هو غير مباشر. فيبدو الرسم وكأنه «ينتج» فقط، ولا يعود قادراً على «إعادة الإنتاج». فهو يتناول الواقع على مستوى عناصره، كما يفعل الإله في «طيماوس». وليست البنائية سوى حالة حدية لعملية زيادة يكون فيها الإنكار الظاهر

للواقع شرطاً لتمجيد الجوهر اللا-شكلي للأشياء. تعني الأيقونية، إذاً، انكشاف الواقعي أكثر واقعية من الواقع اليومي الاعتيادي.

هذه النظرية في الأيقونية -بوصفها زيادة جمالية على الواقع- تعطينا مفتاحاً لجواب حاسم عن انتقاد أفلاطون للكتابة. فالأيقونية هي إعادة كتابة الواقع. والكتابة، بالمعنى المحدود للكلمة، هي حالة جزئية من الأيقونية. وتسطير الخطاب هو نسخ للعالم، نسخ لا بمعنى التكرار والمضاعفة، بل بمعنى التحول والتناسخ.

قد تعزى هذه القيمة الإيجابية في الوساطة المادية من خلال العلامات المكتوبة، في الكتابة وفي الرسم معاً، إلى ابتكار أنظمة التدوين التي تبرز الخواص التحليلية: الانفصال، العدد النهائي، قوة التجميع. وانتصار الأبجدية الصوتية في الثقافات الغربية، وإلحاق الكتابة بالكلام المترتب على استناد الحروف إلى الأصوات، يجب ألا يجعلنا نتغاضى عن الإمكانيات الأخرى للتسطير التي تعبر عنها الكتابات الصورية pictograms والهيروغليفية، وفوق كل شيء، الكتابات الصورية الرمزية ideograms التي تمثل تسطيراً مباشراً للمعاني الفكرية، والتي يمكن أن تُقرأ قراءات مختلفة بمصطلحات مختلفة. تعرض هذه الأنواع الأخرى من التسطير صفة كلية للكتابة، حاضرة أيضاً في الكتابات الصوتية، لكن الاعتماد فيها على الصوت يميل إلى الاختباء: البنية المكانية ليس فقط للحامل، وإنما للعلامات نفسها، الشكل، الموقع، المسافة المتبادلة، النسق، الترتيب الخطي. لقد اقترن النقل من السماع إلى القراءة اقتراناً عميقاً بهذا النقل من الخواص الزمانية للصوت إلى الخواص المكانية للعلامات المسطورة. ويكتمل إضفاء الطابع المكاني على اللغة مع ظهور

الرسم. تبدأ صورية الثقافة بترتيب قوة الصوت في قرب الحضور المتبادل. وتصل النصوص المطبوعة إلى الإنسان بعزلة، بعيداً عن أجواء الاحتفالات التي تجمع العامة. وهكذا تربط العلامات المجردة، والاتصالات عن بعد بمعنى الكلمة المناسب، بين الأعضاء المتفرقين في جمهور لامرئي. هذه هي الأدوات المادية لأيقونية الكتابة ونسخ الواقع من خلال التسطير الخارجي للخطاب.

التسطير والتنائي المنتج

ها نحن متهيئون للخطوة الأخيرة. وستفضي بنا إلى العثور في عملية التأويل نفسها على التسويغ العميق لتخارج الخطاب. تصبح مشكلة الكتابة مشكلة تأويلية، حين تتمّ الإحالة إلى قطبها المكمّل، وهو القراءة. وأعني بالتملك، النظير للاستقلال الدلالي، الذي يفصل النص عن كاتبه. التملّك يعني «استملاك» ما هو «غريب». ولأن فينا حاجة عامة إلى استملاك ما هو غريب عنا، فإن هناك مشكلة عامة في التنائي Distanciation. ليست المسافة، إذاً، واقعاً وحسب، أو معطى كما هو الحال في الفجوة الزمانية المكانية التي تنأى بنا عن ظهور هذا العمل الفني أو الخطاب أو ذاك. بل هي سمة جدلية، ومبدأ الصراع بين الآخرية التي تحوّل كل مسافة زمانية ومكانية إلى غربة ثقافية، والامتلاك الذي يوجهها به كل فهم إلى الفهم الذاتي. ليس التنائي، إذاً، ظاهرة كمية، بل هو النظير المحرك لاحتياجنا واهتمامنا، وجهدنا للتغلب على الغربة الثقافية. تحصل القراءة والكتابة في حلبة هذا الصراع الثقافي. القراءة هي الفارماكون، هي العلاج الذي «ينجو» فيه معنى النص من غربة

تنائيه، ويأتي على مقربةٍ تبدد المسافة الثقافية وتحافظ عليها، وتدمج الآخرية في قلب التملك.

تمدّ هذه الإشكالية العامة جذورها عميقاً في تاريخ الفكر وفي موقفنا الأنطولوجي على السواء. تاريخياً، تمثل المشكلة التي أعنى هنا بتفصيلها إعادة صياغة لمشكلة تولى عصر التنوير في القرن الثامن عشر صياغتها الحديثة للمرة الأولى لمصلحة الفيلولوجيا الكلاسيكية: كيف يمكن لنا إعادة استحضار الماضي الثقافي برغم المسافة الثقافية التي تفصلنا عنه؟ وقد قامت الرومانسية الألمانية بانعطافة درامية في هذه المشكلة حين سألت: هل في وسعنا أن نكون معاصرين لعبقريات الماضي؟ أي بعبارة أعم، كيف يتاح للمرء أن يستعمل التعبيرات الحياتية التي ثبتتها الكتابة لكي ينقل ذاته إلى حياة نفسية غريبة عنه؟ وقد عاودت هذه المشكلة الظهور بعد تهاوي دعوى هيغل في التغلب على النزعة التاريخية عن طريق منطق الروح المطلقة. ولكن إذا لم تتوافر خلاصة للتراثات الثقافية الماضية، في كل يحيط بكل شئ، تؤخذ من واحدية مكوناتها الجزئية، فإن تاريخية نقل هذه التراثات وتخطيها لن يمكن التغلب عليها. فجدل التنائي والتملك هو الكلمة الأخيرة في تجريد المعرفة المطلقة.

يمكن أيضاً التعبير عن هذا الجدل بوصفه جدل التقاليد مفهومةً على أنها التراثات الثقافية المنقولة تاريخياً. ولا تطرح التقاليد مشكلات فلسفية، ما دمنا نعيش ونسكن فيها بسذاجة اليقين الأول. لا يصبح التقليد إشكالياً إلا حين تضيع هذه السذاجة الأولى. وحينئذٍ لا بد لنا من استرداد معناها من خلال التنائي وبما يتخطاه. من هنا يواصل تملّك الماضي صراعاً لانهائياً مع التنائي عنه. وليس التأويل،

إذا فهمناه فلسفياً، إلا محاولة جعل التنائي والتغريب شيئين منتجين[6].

بتصور العلاقة بين الكتابة والقراءة من خلال جدل التنائي والتملك، تكتسب معناها العميق جداً. وفي الوقت نفسه، فإن العمليات الجدلية الجزئية، التي وصفناها منفصلة في المقطع الافتتاحي من هذا الفصل، متابعين مخطط جاكوبسن عن النموذج الاتصالي، تتفاعل لتعطي معناها ككل.

ويناط بمهمة مناقشةٍ تصح على المفاهيم الخلافية في الفهم والتفسير أن تمسك ككل بمفارقات معنى المؤلف والاستقلال الدلالي، شخص المتلقي والجمهور العام، الرسالة المفردة والشفرات الأدبية السائدة، البنية الكامنة والعالم الذي يعرضه النص، وهي مناقشة سأباشرها في مقالتي الرابعة.

(6) لمناقشة مفهوم التنائي هذا في التأويلية المعاصرة، انظر مقالتي: الوظيفة التأويلية للتنائي، الفلسفة اليوم، 17: 2، (صيف، 1973)، 129-41.

3

الاستعارة والرمز

هذا المقال مقحم بين آخر ما ورد في المقال السابق والمناقشة الحاسمة لمفهومي التفسير والفهم في المقال التالي لسببين محددين، كلاهما يهتم بتوسيع ميدان نظرية التأويل.

يهتم السبب الأول بتوظيف الدلالة في الأعمال الأدبية، في مقابل الأعمال العلمية، التي تُفهَم الدلالات فيها فهماً حرفياً. والسؤال هنا ما إذا كان فائض المعنى الذي يميز الأعمال الأدبية جزءاً من دلالتها، أم أنه يُفهم بوصفه عنصراً خارجياً، ليس بإدراكيٍّ، بل مجرد عاطفي وانفعالي. في الملاحظات التالية، سأتأمل في الاستعارة بوصفها محكَّ القيمة الإدراكية للأعمال الأدبية. ولو استطعنا دمج فائض المعنى في الاستعارة ضمن ميدان الدلالة، فسنتمكن من إعطاء نظرية الدلالة اللفظية كامل امتدادها الكبير الممكن.

لكن هل الدلالة اللفظية هي الدلالة بأسرها؟ أليس هناك فائض معنى يتخطى حدود العلامة اللغوية؟ في كتاباتي السابقة، ولا سيما «رمزية الشر» و «فرويد والفلسفة»[1]، كنت قد عرَّفتُ التأويلية تعريفاً

---

(1) رمزية الشر، ترجمة بوكنان، نيويورك، 1967، فرويد والفلسفة، مقال في التأويل، ترجمة سافاج، مطبعة جامعة يل، 1970.

مباشراً بموضوع كان يبدو كأعرض ما يكون وكأدقّ ما يكون، أعني الرمز. وفيما يتعلق بالرمز فقد عرفته بالمقابل من خلال بنيته الدلالية في انطوائه على معنى مزدوج. أما اليوم، فأنا أقل اطمئناناً أن بوسع المرء التعرض لهذه المشكلة تعرضاً مباشراً، دون أن يضع في حسبانه اللغة قبل ذلك. ويبدو لي الآن أن في داخل الرمز، شيئاً لا-دلالياً، بقدر ما فيه من شئ دلالي. وسأحاول تسويغ هذا التأكيد في بداية الجزء الثاني من هذا المقال. ولنفترض مؤقتاً أنني مصيب في دعواي، وسيعني هذا أن أفضل افتراض هو مقاربة الرمز من خلال بنية المعنى المزدوج، وهي بنية ليست دلالية خالصة، وهذا يصحّ، كما سنرى، في حالة الاستعارة أيضاً. ولكن إذا ساعدتنا نظرية الاستعارة بوصفها تحليلاً تمهيدياً يفضي إلى نظرية الرمز، فإن نظرية الرمز في المقابل، ستتيح لنا توسيع نظريتنا عن الدلالة، بإتاحتها لنا أن نضمِّن فيها ليس المعنى اللفظي المزدوج فقط، بل المعنى اللا-لفظي المزدوج أيضاً. وهكذا سيساعدنا كل من الاستعارة والرمز في أن نرسم حدود الميدان الذي نستطيع أن نوسع به نظرية التأويل، لكي نناقشها في المقال الختامي.

نظرية الاستعارة

يقول مونرو بيردسلي إن الاستعارة هي «قصيدة مصغرة»[2]. ومن هنا فالعلاقة بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي أشبه بنسخة مختصرة في داخل جملة واحدة من الدلالات المعقدة المتداخلة التي تسم العمل الأدبي ككل. وأعني بالعمل الأدبي هنا العمل الذي

---

(2) مونرو بردسلي: علم الجمال، نيويورك، 1958، ص 134.

ينطوي على خطاب متميز عن أيّ عمل آخر ذي خطاب، ولاسيّما الخطاب العلمي، بكونه يربط المعنى الصريح بعلاقة بالمعنى الضمني.

تهتم المسألة الأولى التي ينبغي أخذها بنظر الاعتبار بالمكانة الإدراكية لهذين المعنيين. لقد عامل تراث المنطقية الوضعية هذا التمييز بين المعنى الصريح والمعنى الضمني بوصفه التمييز بين اللغة الإدراكية واللغة الانفعالية. وقد نقل قسم كبير من النقد الأدبي المتأثر بالتراث الوضعي هذا التمييز بين اللغة الإدراكية واللغة الانفعالية إلى مفردات دلالة المطابقة denotation ودلالة الإيحاء connotation. وبهذا الموقف صارت دلالة المطابقة وحدها إدراكية، وبالتالي ذات قيمة دلالية. بينما بقيت دلالة الإيحاء خارج علم الدلالة، لأنها تتكوّن من نسيج من النداءات الانفعالية، التي تفتقر إلى القيمة الإدراكية. لذلك يجب أن يكون المغزى المجازي للنصّ خلواً من أية دلالة إدراكية. ولكن هل هذا التحديد للدلالة الإدراكية من خلال أوجه دلالة المطابقة للجملة وحدها تحديد صحيح؟

تلك هي المسألة التي يمكن للاستعارة أن تؤدي فيها وظيفة حالة اختبارية. إذا استطعنا أن نبين أن العلاقة بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي في الاستعارة هي علاقة في داخل الدلالة الشاملة للاستعارة فسنحصل بذلك على نموذج لتعريف دلالي خالص للأدب، سيصحّ تطبيقه على فئاته الجوهرية الثلاث: الشعر والمقالات والنثر الفني. نستطيع القول، إذاً، إن ما تقوله القصيدة يرتبط بما توحي به، تماماً كما ترتبط دلالتها الأولى بدلالتها الثانوية،

حيث تقع كلتا الدلالتين في داخل الحقل الدلالي. فالأدب هو استخدام خطاب، يتمّ فيه تعيين أشياء متعددة في الوقت نفسه، ولا يُطلب من القارئ أن يختار منها. فهو الاستخدام الوضعي والإنتاجي للغموض.

إذا تخلينا عن عالم العمل الذي يكشف تداخل المعاني وتفاعلها، فقد نركز تحليلنا على التصميم اللفظي، أي عمل الخطاب، الذي يولد الغموض الدلالي الذي يسم العمل الأدبي. فعمل الخطاب هذا هو الذي تمكن رؤيته في الصورة التي تصغرها الاستعارة.

لقد جاءتنا نظرية الاستعارة من البلاغيين القدماء، لكن هذه النظرية لن تحقق الدور الذي نتوقعه منها دون القيام بمراجعة مهمة. بمختصر القول، تنقل لنا هذه المراجعة مشكلة الاستعارة من علم دلالة الكلمة إلى علم دلالة الجملة.

تصنَّف الاستعارة في البلاغة التقليدية بوصفها مجازاً، أي بوصفها صورة من الصور البلاغية التي تصنف تنوعات المعنى في استخدام الكلمات، أو بعبارة أدق، في عملية التسمية. إذ تنتمي الاستعارة إلى اللعبة اللغوية التي تغطي التسمية. هكذا نقرأ في «فنّ الشعر» لأرسطو أن الاستعارة هي «إعطاء اسم يدل على شئ إلى شئ آخر، وذلك عن طريق التحويل، إما من جنس إلى نوع، أو من نوع إلى جنس، أو من نوع إلى نوع، أو عن طريق القياس»[3]. ويسلّم كتابه «الخطابة» بهذا التعريف تسليماً، مكتفياً بإضافة ملاحظة هامشية

---

(3) فنّ الشعر، 21، 4.

حول استعمال صور المقارنة التي تتسم بكونها شكلاً مميزاً للاستعارة القياسية التي تُعقَد فيها المقارنة صراحة باستخدام أداة تشبيه [مثل، كأنّ، يشبه]، فالمقارنة، بعبارة أخرى، هي صورة موسعة من الاستعارة. وقد قلب شيشرون وكونتليان فيما بعد هذا النموذج وقالا إن الاستعارة هي مجرد مقارنة مختصرة.

والآن ما الافتراضات الضمنية في هذه المعالجة البلاغية للاستعارة؟ من المعترف به أولاً أن تعزَل الكلمات عن بعضها، فيصير لكل منها دلالتها في حد ذاتها، وهذا ما يسميه أرسطو بالمعنى السائد. وهو يعني بهذا أن هذا المعنى مشترك عند جماعة من الناس، وثابت من خلال المعايير العاملة لدى تلك الجماعة الناطقة. إذاً، تبدأ البلاغة حيث تنتهي الشفرة المعجمية. فهي تعالج الدلالات المجازية للكلمة، هاتيك الدلالات التي يمكن أن تصير بمرور الزمن جزءاً من الاستعمال اليومي. والمسألة الضمنية هنا هي تفسير هذه التنوعات في الدلالة. لماذا تحدث هذه الانحرافات، أو هذه المجازات الأسلوبية، عما هو يومي؟ أجاب القدماء عموماً أن الغرض منها كان إما ردم فجوة دلالية في الشفرة المعجمية، أو لتزيين الخطاب وجعله أكثر إشراقاً. ولأن لدينا أفكاراً أكثر مما لدينا من كلمات تعبر عنها، فلا بدّ لنا أن نبسط دلالات الكلمات التي لدينا إلى ما يتخطى حدود الاستعمال اليومي. أو قد نختار، في الحالات التي تتوفر فيها كلمات مناسبة، أن نستعمل كلمة مجازية لكي ندخل السرور أو الفتنة في قلوب المستمعين إلينا. تعكس هذه العملية الثانية للصور البلاغية جانباً من الجوانب المركزية للوظيفة العامة للبلاغة، وهي تحديداً الإقناع. أي أن البلاغة وسيلة تأثير في

الجمهور باستعمال وسائل خطابية، غير البرهان وغير العنف. وسائل تصبو إلى جعل المحتمل أكثر جاذبية. والاستعارة هي إحدى هذه الصور البلاغية، فهي صورة توفر فيها المشابهة سبباً لإحلال كلمة مجازية محلّ كلمة حرفية غائبة أو مغيّبة. وهكذا يجب تمييزها عن صور أسلوبية أخرى كالكناية metonymy التي تحتلّ فيها المجاورة الموقع الذي تحتله المشابهة في الاستعارة.

وهذا تلخيص وجيز لتاريخ البلاغة الطويل، الذي يبدأ مع السفسطائيين، ويستمرّ مع أرسطو وشيشرون وكونتليان، حتى يتهاوى في القرن التاسع عشر. ويمكن إيجاز ما يبقى ثابتاً في هذا التراث في القضايا الست التالية:

(1) أن الاستعارة هي مجاز، أو صورة خطابية تعنى بالتسمية.

(2) أنها تمثل توسيعاً لمعنى الاسم من خلال العدول عن المعاني الحرفية للكلمات.

(3) أن السبب في هذا العدول هو المشابهة.

(4) أن وظيفة المشابهة هي ترسيخ إحلال معنى مجازي للكلمة محلّ المعنى الحرفي، الذي كان يستخدم في هذا الموضع.

(5) من هنا فإن الدلالة المستبدل بها لا تمثل أي ابتكار دلالي. فنحن نستطيع أن نترجم الاستعارة، أي أن نستردّ المعنى الحرفي الذي حلت محله الكلمة المجازية. وبالنتيجة فالاستبدال زائداً التراجع يساوي صفراً.

(6) ما دامت الاستعارة لا تمثل ابتكاراً دلالياً، فإنها لا تنقل لنا

أية معلومات جديدة عن الواقع. وهذا هو السبب في أنها يمكن أن تعدَّ وظيفة من الوظائف الانفعالية للخطاب.

هذه هي مسلمات البلاغة الكلاسيكية التي تضعها المعالجة الدلالية الحديثة للاستعارة موضع السؤال. ويجد علم الدلالة الحديث هذا خير تعبير عنه في أعمال مؤلفين من طراز آ.أ. ريتشاردز، وماكس بلاك، ومونرو بيردسلي وكولن ترباين، وفيليب ولرايت وآخرين(4). ومن بين هؤلاء المؤلفين يمثل عمل ريتشاردز عملاً ريادياً بحق، لأنه يشير فعلاً إلى تهافت الإشكالية التقليدية.

وإذا أمكن لريتشاردز رفض المسلمتين الأخيرتين في النموذج الكلاسيكي، وهما كون الاستعارة لا تنطوي على معلومات جديدة، وأن الوظيفة التي تقوم بها هي وظيفة تزيينية فقط، فذلك لأنه رفض الخضوع لهذه المسلمات الأولية.

وأول المسلمات المرفوضة هي التي ترى أن الاستعارة مجرد حدث يدلّ على التسمية، أي مجرد استبدال في دلالة الكلمات. وقد حددت البلاغة الكلاسيكية نفسها في إطار هذه المسلّمة بوصف أثر المعنى، الذي هو حقاً نتيجة أثر الكلمة التي تنتج المعنى الذي

---

(4) انظر: آ. أ. ريتشاردز: فلسفة البلاغة، أوكسفورد، 1936، (وللكتاب ترجمة عربية بقلم مترجم الكتاب بالاشتراك مع المرحوم الدكتور ناصر حلاوي، بيروت، 1990)، ماكس بلاك: نماذج واستعارات، مطبعة جامعة كورنيل، 1962، مونرو بيردسلي: المصدر المذكور، وأيضاً: الاستعارة، الموسوعة الفلسفية، نيويورك، 1967، مج 5، ص284، المنعطف الاستعاري، الفلسفة والبحث الظاهرياتي، 22(1962) ص 293، كولن ترباين: أسطورة الاستعارة، (كولومبيا، 1970)، فيليب ولرايت: النبع الملتهب، مطبعة جامعة إنديانا، 1968.

يحصل على صعيد النطق أو الجملة الكاملة. وهذا أول كشوف المقاربة الدلالية للاستعارة. فالاستعارة تهتمّ بعلم دلالة الجملة، قبل أن تهتمَّ بعلم دلالة الكلمة المفردة. وما دامت الاستعارة لا تحظى بالمغزى إلا في قول، فهي إذاً ظاهرة إسناد، لا تسمية. حين يتحدث الشاعر عن «صلاة زرقاء» أو «غطاء الأحزان»، فإنه يضع كلمتين، نستطيع أن نتابع ريتشاردز بتسميتهما المحمول tenor والحامل vehicle في علاقة توتر. وليس إلا الجمع بينهما ما يشكّل الاستعارة. وهكذا لا يجب أن نتحدث عن استعمال استعاري لكلمة معينة، بل عن قول استعاري كامل. فالاستعارة هي حاصل التوتر بين مفردتين في قول استعاري.

تتضمن القضية الأولى قضية ثانية. فإذا كانت الاستعارة لا تهتمّ بالكلمات إلا لأنها تنتج أولاً على صعيد جملة كاملة، إذاً فالظاهرة الأولى التي ينبغي تأملها ليست العدول عن المعنى الحرفي للكلمات، بل توظيف عمل الإسناد على صعيد الجملة بكاملها. وما دعوناه قبل قليل بالتوتر في القول الاستعاري ليس بالشيء الذي يحصل بين مفردتين في القول، بل هو في حقيقته توتر بين تأويلين متعارضين للقول. والصراع بين هذين التأويلين هو الذي يغذي الاستعارة. وبهذا الاعتبار نستطيع المضي في إرسال القول إنّ مناورة الخطاب التي يكتسب بها القول الاستعاري نتيجته هي المجافاة absurdity. ولا تنكشف هذه المجافاة إلا بمحاولة تأويل القول حرفياً. فالصلاة ليست زرقاء، إذا كان الأزرق لوناً، والأحزان ليست غطاء، إذا كان الغطاء كساءً مصنوعاً من قماش. وهكذا فالاستعارة لا توجد في ذاتها، بل في التأويل ومن خلاله. ويفترض التأويل

الاستعاري أصلاً التأويل الحرفي الذي يفكك نفسه في تناقض دال. وعملية التدمير الذاتي، أو التحويل هذه، هي التي تملي نوعاً من تحريف الكلمات، وتوسيع معانيها، نستطيع بفضله أن نستخرج المغزى حيث يكون التأويل الحرفي بلا مغزى حرفي. من هنا تبدو الاستعارة وكأنها طعنة انتقامية خاطفة تُسدّد إلى تنافر من نوع ما في القول الاستعاري المؤوَّل حرفياً. ونستطيع أن نتابع جان كوهن في تسميته هذا التنافر بـ«المنافرة الدلالية»، أو إذا شئنا استعمال تعبير أكثر ليونة وشمولاً فيمكننا تسميته بـ«التناقض» أو «المجافاة»، وهما تعبيران استعملهما ماكس بلاك ومونرو بيردسلي[5].

ولإيجاز هذه الأطروحة نقول: بأخذنا بنظر الاعتبار القيم المعجمية للألفاظ في منطوق مجازي أو استعاري، يمكننا أن نضفي المعنى فقط، أي يمكننا فقط إنقاذ المنطوق بكامله، بتعريض الكلمات المعنية إلى نوع من المعنى -كنا قد سميناه بمتابعة بيردسلي تحريفاً استعاريّاً- يصبح المعنى من خلاله مفيداً.

يمكننا الآن أن نعود إلى المسلمة الثالثة في التصور البلاغي التقليدي عن الاستعارة، ألا وهو دور المشابهة. ولقد كان يساء فهم هذا الدور في الغالب. فغالباً ما كان يختزل إلى دور الصور في الخطاب الشعري، حتى صارت دراسة استعارات كاتب ما، عند كثير من النقاد، ولا سيما القدماء منهم، تعني مناقشة أسماء الصور المستعملة لإضاءة أفكاره. لكن إذا لم تكن الاستعارة تنطوي على إضفاء صورة معينة على الأفكار، بل كانت تنطوي بدلاً من ذلك

(5) جان كوهن: بنية اللغة الشعرية، باريس، 1966.

على اختزال للصدمة المتولدة عن فكرتين متناقضتين، إذاً ففي اختزال هذه الفجوة أو المسافة تلعب المشابهة الدور المنوط بها. ما يراهن عليه التعبير الاستعاري، بعبارة أخرى، هو إظهار قرابة ما، حيث لا ترى النظرة الاعتيادية أية علاقة. هنا يكون عمل الاستعارة قريباً مما يطلق عليه غلبرت رايل «غلطاً في التصنيف». وهو خطأ محسوب، في آخر الأمر، يجمع بين أشياء متفرقة لا تجتمع. وبوساطة سوء الفهم الواضح هذا تقيم الاستعارة علاقة معنوية جديدة لم تُلحظْ حتى الآن، تنبجس من بين المفردات التي تجاهلتها أنظمة التصنيف السابقة أو لم تسمح بها.

حين يتحدث شكسبير عن الزمن شحاذاً[6]، فهو يعلمنا أن نرى في الزمن وكأنه شحاذ. هنا يجتمع صنفان كانا متباعدين سابقاً، وفي اجتماع البعداء هذا يكمن عمل المشابهة. وهكذا كان أرسطو مصيباً في هذه النظرة حين قال إن الانغمار في الاستعارة المبتكرة يتطلب عيناً لالتقاط المشابهات.

ومن هذا الوصف لعمل المشابهة في الأقوال الاستعارية تصدر مقابلة أخرى للتصور البلاغي المحض عن الاستعارة. وعلينا أن نتذكر أن المجاز في البلاغة القديمة كان يعني استبدالاً بسيطاً لكلمة

---

(6) رباه، إن الزمن ليضع خرجه على ظهره
يدخر فيه صدقات طالبي العفو والسماح،
وحشاً كبير الحجم للجحود.
تلك النفايات أعمال طيبة انصرمت، تتبدد حالما تصنع،
وتنسى حالما تُفعل.
ترويلس وكريسيدا، وقد استشهد به هستر في كتاب: معنى الاستعارة الشعرية، موتن، 1967، ص 164.

بكلمة أخرى. لكن الاستبدال عملية عقيمة. في حين أن التوتر بين الألفاظ في الاستعارة الحية، أو بعبارة أدق، بين التأويلين، اللذين يكون أحدهما حرفياً والآخر مجازياً، يثير على مستوى الجملة كاملةً خلقاً حقيقياً للمعنى لا تنتبه البلاغة التقليدية إلا لآثاره ونتائجه. فهي لا تستطيع أن تفسر خلق المعنى. لكنْ في النظرية التي تذهب إلى وجود توتر في الاستعارة، كالتي نقابل بها هنا نظرية الاستبدال، تنبثق دلالة جديدة، تضم في داخلها الجملة كلَّها. بهذا المعنى، تكون الاستعارة خلقاً تلقائياً، وابتكاراً دلالياً، لا مكان له في اللغة السائدة، ولا وجود له إلا لأنه اكتسب مسنداً غير عادي أو غير متوقع. ولذلك تشبه الاستعارة حلَّ لغز، أكثر مما تشبه اقتراناً قائماً على المشابهة، لأنها تتكون أصلاً من حل لغز التنافر الدلالي. وإذا حصرنا اهتمامنا بالاستعارات الميتة، فلن نقف على خصوصية هذه الظاهرة. فالاستعارات الميتة ليست باستعارات، إذا أردنا الدقة. وأعنى بالاستعارة الميتة عبارات من طراز «أرجل الكرسي»، أو «لسان الباب». الاستعارات الحية هي استعارات الابتكار التي تكون فيها الاستجابة للتنافر في الجملة توسيعاً جديداً للمعنى، وإن صحَّ القول بالتأكيد إن الاستعارات المبتدعة تتحوّل بالتكرار إلى استعارات ميتة. وفي مثل هذه الأحوال يتحول المعنى الممتد إلى جزء لا يتجزأ من مادة المعجم، تسهم في تعدد معاني الألفاظ المعنية التي تتضاعف معانيها اليومية بالنتيجة. فليس في القاموس استعارات حية.

يمكن أن نستمد نتيجتين نهائيتين من هذا التحليل، وهما تقفان على طرف نقيض مع المسلمتين الأخيرتين في النظرية التقليدية.

الأولى أن الاستعارات الواقعية غير قابلة للترجمة. ولا تقبل الترجمة سوى استعارات الاستبدال، حيث يمكن فيها استعادة الدلالة الحرفية. أما استعارات التوتر فغير قابلة للترجمة، لأنها تخلق معناها. ولا يعني هذا بالطبع أنها غير قابلة للشرح والتفسير، ما دام الشرح غير متناهٍ، ولا يستهدف استنفاد المعنى المبتكر. والنتيجة الثانية أن الاستعارة ليست تزويقاً لفظياً للخطاب. بل لها أكثر من قيمة انفعالية، لأنها تعطينا معلومات جديدة. وبوجيز العبارة، تخبرنا الاستعارة شيئاً جديداً عن الواقع.

من الاستعارة إلى الرمز

والجدوى من فهم مشكلة المعنى المزدوج من خلال الاستعارات، لا من خلال الرموز، ذات شقين. الأول، لقد كانت الاستعارة موضوعاً لدراسة طويلة ومفصلة قام بها البلاغيون، والثاني أن تجديد هذا البحث من قبل علم الدلالة الذي يتناول المشكلات البنائية التي تركتها البلاغة دون حل، محدود بتلك العناصر اللغوية التي تضفي على هذه الظاهرة بناءً لغوياً متجانساً.

وليست الحال كذلك مع الرموز. إذ تصطدم دراسة الرموز بمعضلتين تجعلان من الدنو المباشر من بنية المعنى المزدوج أمراً صعباً. الأولى أن الرموز تنتمي إلى حقول بحث متعددة جداً ومتشعبة جداً. وقد تأملتُ في ثلاثة من هذه الحقول في كتاباتي المبكرة. يهتمّ التحليل النفسي، على سبيل المثال، بالأحلام وأعراض أخرى وموضوعات ثقافية ذات مساس بها من حيث دلالتها على صراعات نفسية عميقة. ومن ناحية أخرى، تفهم الشعرية، إذا

أخذنا هذا المصطلح بمعناه الواسع، الرموز على أنها الصور الفنية الأثيرة في قصيدةٍ معينة، أو تلك الصور التي تهيمن على أعمال مؤلف ما، أو مدرسة أدبية ما، أو بأنها الأشكال والمجازات المتكررة التي تتعرف فيها ثقافة بأسرها على ذاتها، أو صور النماذج البدئية الكبرى التي تتغنى بها الإنسانية، بصرف النظر عما بينها من فوارق ثقافية.

وعند هذه النقطة نكون قريبين من الاستعمال الثالث لكلمة «رمز» في تاريخ الأديان. يتعرف مرسيا إلياد، مثلاً، على كيانات عينية مثل الأشجار والمتاهات والسلالم والجبال بوصفها رموزاً بقدر ما تمثل رموزاً للزمان والمكان، أو الهرب والتعالي، وتتخطى ذاتها مشيرةً إلى شئ آخر بالكامل، يكشف عن ذاته فيها. هكذا تتشظى مشكلة الرموز في ميادين بحث متعددة وتنقسم فيما بينها حتى لتكاد تضيع في تناسلها.

المعضلة الثانية مع الرموز هي أن مفهوم «الرمز» يجمع بين بعدين، بل يمكننا القول بين عالمين للخطاب، أحدهما لغوي والآخر من مرتبة غير لغوية. ومما يشهد على الطبيعة اللغوية للرموز أنّ بالإمكان فعلاً بناء علم دلالة للرموز، أي نظرية تفسر بنيتها من خلال المعنى أو المغزى. وهكذا نستطيع أن نتحدث عن رموز مزدوجة المعنى، أو رموز ذات معانٍ أوائل أو ثوانٍ. غير أن البعد اللا-لغوي واضح وضوح البعد اللغوي. وكما تشير الأمثلة التي ذكرتها، يحيل العنصر اللغوي في الرمز دائماً على شئ آخر. من هنا يربط التحليل النفسي رموزه بصراعات نفسية خفية، في حين يشير الناقد الأدبي إلى شئ مثل النظرة إلى العالم، أو الرغبة بتحويل اللغة

كلها إلى أدب، ويرى مؤرخ الدين في الرموز وسطاً لتجليات «المقدس»، أو ما يسميه إلياد بـ«إشراقات القدسي» hierophanies.

وهذه الصعوبة الخارجية للرموز هي التي تفسر جهدي لتوضيحها في ضوء نظرية الاستعارة. وقد يمكن القيام بذلك عبر ثلاث خطوات. في البداية من الممكن تحديد النواة الدلالية التي يتسم بها كل رمز، مهما بلغت الفروق بينها، على أساس بنية المعنى القائم في الأقوال الاستعارية. ثانياً يتيح لنا العمل الاستعاري للغة أن نعزل الطبقة اللا-لغوية من الرموز، وأن نفرز مبدأ انتثارها من خلال منهج المقارنة. وأخيراً وبالمقابل سيكون هذا الفهم الجديد للرموز مبعث تطورات لاحقة في نظرية الاستعارة قد تبقى من دونه خفية غير منظورة. وبهذه الطريقة ستسمح لنا نظرية الرموز بإكمال نظرية الاستعارة. وأفترض أن هذه التطورات ستعطينا ما يكفي من خطوات وسطى مفقودة تسمح لنا بردم الهوة بين الاستعارات والرموز.

اللحظة الدلالية للرمز

تقدم لنا العلاقة بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي في منطوق استعاري دليلاً مناسباً يتيح لنا أن نحدد على نحو صحيح السمات الدلالية للرمز. وهذه السمات هي التي تربط صورة كل رمز باللغة، وتضمن بالتالي وحدة الرموز، برغم تفرقها في أماكن متعددة حيث تنبثق أو تظهر. وظهور هذا البعد الدلالي هو نتيجة المقاربة الدلالية التي كنا وما زلنا نخلط فيها الطبيعة الدلالية للرموز بسماتها الأخرى التي تقاوم أي نقل للغة. وهكذا فالرمز وحده يبتعث الفكر، بابتعاثه الكلام أولاً. والاستعارة هي العنصر الكاشف المناسب

لإضاءة هذا الجانب من الرموز الذي له مساس باللغة.

هنا تكون نظرية التوتر في الاستعارة أكثر جدوى من نظرية الاستبدال. والتحريف الاستعاري الذي ينبغي لألفاظنا أن تجتازه استجابة للمجافاة الدلالية على مستوى الجملة كلها، يمكن اعتباره نموذجاً لاتساع المعنى الفعال في كل رمز. وفي مناطق البحث الثلاث التي أشرنا إليها سابقاً، يعمل الرمز، بمعناه العام جداً، بصفته «فائض دلالة». وتدلّ معالجة فرويد لذئب هانتر الصغير على أكثر مما نعنيه حين نصف ذئباً. ويدلّ البحر في الأساطير البابلية القديمة على أكثر من امتداد مائيّ يمكن الوقوف على ساحله. ويدلّ شروق الشمس في قصيدة من شعر وردزورث على أكثر من مجرد ظاهرة جوية.

وكما في نظرية الاستعارة يمكن المقابلة بين تناول هذه الدلالة في الرمز والدلالة الحرفية، ولكن بشرط أن نقابل تأويلين في وقت واحد. وبالنسبة لتأويل واحد فقط هناك مستويان من الدلالة، ما دام التعرف على المعنى الحرفي هو الذي يتيح لنا أن نرى أن الرمز ما زال يحتفظ بمزيد من المعنى. وفائض المعنى هذا هو المتبقي من التأويل الحرفي. أما بالنسبة لمن يشترك في الدلالة الرمزية، فليست هناك دلالتان في الواقع، إحداهما حرفية والثانية رمزية، بل حركة واحدة تنقله من مستوى إلى آخر يجعله يتمثل الدلالة الثانية بوساطة الدلالة الحرفية أو من خلالها.

الدلالة الرمزية، إذاً، مشكَّلة بحيث لا نرى منها إلا الدلالة الثانوية عن طريق الدلالة الأولية، حيث تكون هذه الدلالة الثانوية الوسيلة الوحيدة للدنو من فائض المعنى. والدلالة الأولية هي التي

تعطي الدلالة الثانوية بصفتها معنى المعنى. وهذه السمة هي التي تميز الفرق بين الرمز والأمثولة. فالأمثولة إجراء بلاغي يمكن إقصاؤه حال انتهائه من مهمته. فما أن نعتليَ السلّم حتى نستطيع الهبوط منه. الأمثولة إجراء تعليمي. فهي تسهّل التعلم، ولكن يمكن لأية مقاربة مفهومية مباشرة أن تتجاهلها. وبالمقابل ما من معرفة رمزية إلا حين يستحيل الإمساك المباشر بالمفهوم، وإلا حين يكون الاتجاه نحو المفهوم إشارة غير مباشرة من دلالة ثانوية لدلالة أولية.

زدْ على ذلك أن عمل المشابهة التي تتسم بها الرموز يمكن أيضاً إقرانه بالعملية المقابلة لها في الاستعارة. إذ يقدم لنا تفاعل المماثلة وعدم المماثلة صراعاً بين تصنيف قبلي من نوع ما للواقع، وتصنيف جديد ولِدَ لتوّه. وكما يقول أحد الكتاب فالاستعارة قصيدة رعوية بشريك جديد ينخرط فيها حين يقاومها. وقد كانت الاستعارة تقارن منذ زمن طويل بنظرة مجسامية stereoscopic، تجتمع فيها المفاهيم المختلفة لتضفي على المظهر الصلابة والعمق. صحيح أن هذه العلاقات أكثر اختلاطاً في الرمز، وليس بالمستطاع تمييزها على المستوى المنطقي. وهذا هو السبب في أننا نتحدث عن تمثّل، لا عن استيعاب. والرمز يتمثل المشابهة ولا يستوعبها. أضف إلى ذلك أنه حين يمثل بعض الأشياء بأخرى يجعلنا نتمثل ما يدلّ عليه من خلال هذا التمثيل. وهذا هو بالضبط ما يضفي الفتنة على نظرية الرموز، وما يجعلها مضللة أيضاً. إذ تندغم الحدود فيما بين الأشياء، وفيما بين الأشياء وبيننا. وسنتمكن فيما بعد من الإمساك بأحد العوامل الفاعلة هنا حين نعود إلى الطبقة اللا-لغوية من الرموز.

إذا كانت نظرية الاستعارة ذات قيمة توضيحية، مثلما أقول، فذلك لأن عمل اللغة قد سبقها، وهو عمل يضع الأشياء على منأى من المنطوق، ويفصل في داخل المنطوق بين المسند والمسند إليه. وفي واقع الأمر فإننا حين نتحدث عن الاستعارة بصفتها شكلاً فريداً من الإسناد فإن هذا يعني إثارة مبدأ بنائي يفتقر إليه النظام الرمزي.

ومرةً أخرى فإن عمل اللغة الاستعاري هو الذي يتيح لنا أن نصف السمة الأخرى للرموز التي يركز عليها بعناد المدافعون عنها، ولكنهم يفتقرون إلى المفتاح المفضي إليها. ونحن نسلم أصلاً بأن اللغة المفهومية لا تستطيع أن تستنفد الرموز بمعالجتها، وأن في الرمز أكثر مما في نظائره المفهومية، وهي السمة التي يتشبث باعتناقها خصوم التفكير المفهومي. وهم يرون أن نظرية الاستعارة تفضي إلى نتيجة مختلفة. إذ هي تبين كيف أن إمكانات جديدة لصياغة الواقع وإضفاء الصيغة المفهومية عليه conceptualizing يمكن أن تنبعث من خلال تمثيل ميادين دلالية منفصلة حتى الآن. وبصرف النظر عن كون مثل هذا الابتكار الدلالي جزءاً من التفكير المفهومي، فإنه يميز انبثاق مثل هذا التفكير. وهذا هو السبب في كون نظرية الرموز منساقة إلى ما يدنو من النظرية الكانطية عن الرسوم التخطيطية schematism والتأليف المفهومي لنظرية الاستعارة. وما من حاجة لإنكار المفهوم من أجل القبول بالقول إن الرموز مبعث تفسير لا نهاية له. وإذا لم يستنفد المفهوم ما يتطلبه التفكير الإضافي الذي تحمله الرموز، فإن هذه الفكرة تدلّ فقط على أنه ما من تصنيف يمكنه أن يضمّ جميع الإمكانات الدلالية للرمز. لكن عمل المفهوم وحده هو الذي يشهد على فائض المعنى هذا.

اللحظة اللا-دلالية للرمز

يمكننا الآن أن نحدد الجانب اللا-دلالي في الرموز، إذا تابعنا منهجنا في المقارنات، وإذا اتفقنا على إطلاق صفة الدلالة على سمات الرموز التي (1) تعير نفسها للتحليل اللغوي والمنطقي من خلال الدلالة والتأويل، (2) تتداخل بما يقابلها من سمات استعارية. لأن هناك شيئاً ما لا يتطابق مع الاستعارة، ويقاوم، بسبب من هذا، أي وصف لغوي أو دلالي أو منطقي.

ترتبط عتمة الرموز هذه بتجذر الرموز في منطقة تجربتنا المنفتحة على مختلف مناهج البحث. فكون التحليل النفسي لابدّ أن يعتبر الأحلام نموذجاً لتمثيلات مبدلة أو مقنعة، مثلاً، يفترض أولاً أن المرء يجب أن يحسب حساب النوم بوصفه سياق فعالية تفسير الأحلام. وليست الصور الشعرية بأقل ارتباطاً بشكل كلي من السلوك، وهو ما يطلق عليه في اللغة الألمانية dichten (أي نظم الشعر، أو حرفياً الشعرنة to poeticize). أفكان لدينا رموز دينية، لو لم يُسلِم الإنسان نفسه لأشكال معقدة، وإن كانت متعينة، من السلوك مصممة لمناشدة أو توسل أو صدّ القوى فوق الطبيعية، التي تسكن في أعماق الوجود الإنساني متعالية ومهيمنة عليه؟

هكذا تفتقر الفعالية الرمزية بمختلف الطرق إلى الضبط الذاتي. فهي فعالية على الحدود أو حدودية، ومهمة كثير من الحقول الدراسية أن تكشف الخطوط التي تلصق الوظيفة الرمزية بهذه أو تلك من الفعاليات اللا-رمزية أو ما قبل اللغوية.

وحالة التحليل النفسي على الخصوص مثال نموذجي، برغم

أنني لن ألبث عندها طويلاً ما دمتُ قد اهتممتُ بها تفصيلاً في مكان آخر. وسأكتفي بالقول إن الفعالية الرمزية في التحليل النفسي هي ظاهرة حدودية ترتبط بالحدود بين الرغبة والثقافة، التي هي ذاتها ظاهرة حدودية بين الدوافع والتمثيلات النائبة عنها أو المتأثرة بها. وهذه هي الحدود بين الكبت الأولي -الذي يؤثر في شهادتنا الدوافع لأول مرة- والكبت الثاني -الذي هو كبت بمعناه الصحيح- وهو الكبت الذي يحصل بعد حصول الواقعة ويسمح فقط للفروع الاشتقاقية، والإشارات المبدلة غير المحددة، أو إشارات الإشارات بالظهور. إن وضع إشارة التحليل النفسي على الحدود بين صراع الدوافع، وتفاعل الدوال يعني أن على التحليل النفسي أن يطوِّرَ لغة خليطة، تربط ألفاظ ديناميات الطاقة النفسية -بل نستطيع الحديث عن حركية هايدروليكية- للدوافع بألفاظ التفسير النصي. وتحمل مصطلحات نفسية كثيرة علامة هذا الأصل المزدوج. يقدم كتاب «تأويل الأحلام» لفرويد، على سبيل المثال، مفهوم الرقابة censorship، الذي يعبر عن فعل قوة الكبت على مستوى إنتاج النص، برغم كون النص ينكشف أولاً من حيث محوه، أو تشويهه.

وكذلك يجب أن نشير إلى تلك العمليات الغزيرة التي وضعها فرويد تحت عنوان نوعي كبير هو «عمل الحلم». وتعمل هذه العمليات عملاً ميكانيكياً بوصفها إزاحة أو تكثيفاً أو انحلالاً. . .الخ، وهي عمليات يجمعها فرويد تحت عنوان عام: Entstellung، كان قد تُرجِمَ بصيغة «تشويه» أو «تلويث». وفي الوقت نفسه، يمكن قراءة تفاعل القوى في نص نبذة الحلم مفهومة بوصفها نوعاً من الرقّ، أو اللغز، أو الكتابة الهيروغليفية. لذلك

يجب أن يفترض التحليل النفسي وجود منزلة إبستمولوجية (أو معرفية) خليطة تفرضها عليه هذه المفاهيم الهجينة جميعاً، ما دامت هذه الصراعات العميقة تقاوم أي اختزال إلى عمليات لغوية، وإن كانت لا يمكن أن تُقرَأ إلا في نص الحلم أو النص الرمزي. مثل هذه الصياغة المفهومية لا تنمّ عن نقيصة في الصياغة المفهومية للتحليل النفسي، بل على العكس من ذلك، تنمّ عن التعرف الدقيق على المكان الذي يحصل فيه خطابه: عند نقطة تمازج القوة والمعنى، والدافع والخطاب، وعلم الطاقة وعلم الدلالة.

تتيح لنا هذه المناقشة الوجيزة للتحليل النفسي أن نضع يدنا على سبب عدم عبور الرمز إلى أرض الاستعارة. فالاستعارة تحصل في عالم **اللوغوس** الخالص تماماً، بينما يتردد الرمز على الخط الفاصل بين **الحياة واللوغوس**. فهو يتحقق في نقطة التجذر الأولى للخطاب في الحياة. لأنه يولد حيث يتطابق القوة والشكل.

والأكثر صعوبةً أن نحدد ما الذي يجعل اللغة الشعرية لغة «مقيدة». وهي في حقيقة الأمر، وكما تظهر لدى أول اقتراب منها، لغة غير مقيدة أو متحررة، ألقت عن كاهلها بعض القيود المعجمية والنحوية والأسلوبية. بل تحررت قبل كل شئ من الإحالات المقصودة في كل من اللغة اليومية واللغة العلمية، اللتين يمكن الزعم عن طريق المقارنة، أنهما مقيدتان بالوقائع والموضوعات التجريبية والضوابط المنطقية السائدة في طرق التفكير الراسخة لدينا. ولكن أليس بوسعنا أن نقول، ومرة أخرى عن طريق المقارنة، إن العالم الشعريَّ هو فضاء لا يقلّ افتراضاً عن النسق الرياضي في علاقته بأي عالم متعين؟ يعمل الشاعر، بوجيز العبارة، عن طريق اللغة في عالم

افتراضي. بل نستطيع القول بصيغة متطرفة إن المشروع الشعري هو مشروع تدمير للعالم كما نسلّم به اعتيادياً ويومياً، تماماً كما جعل هوسرل تدمير عالمنا أساس الاختزال الظاهرياتي (الفينومينولوجي). أو نستطيع القول دون المبالغة أو الإيغال في البعد، متابعين نورثروب فراي، إن اللغة الشعرية، بوصفها قلباً للغة اليومية، لا تتجه للخارج، بل تتجه إلى الداخل، نحو الباطن الذي لا يتمثل إلا في الحالة التي تنشئها وتعبر عنها القصيدة. هنا تصير القصيدة أشبه بعمل موسيقي يتماثل امتداده مع امتداد النسق الداخلي لحالة الرموز التي تصوغها لغته .

بهذا المعنى يتحرر الشعر من العالم. ولكنه إن تحرر بهذا المعنى، فقد تقيّد بمعنى آخر، تقيد تماماً إلى حد أنه تحرر تماماً. وما قلناه قبل قليل عن الحالة التي يتساوق امتدادها مع النسق الرمزي للقصيدة، يبين أن القصيدة ليست شكلاً من أشكال اللعب المجاني بالألفاظ. بل تتقيد القصيدة بما تخلقه، إذا كان تعطيل الخطاب اليومي وقصدها التعليمي يفترضان خاصية فورية للشاعر، هذا لأن اختزال قيم الإحالة إلى الخارج في الخطاب اليومي هو الشرط السلبي الذي يسمح بتصورات جديدة تعبر عن معنى الواقع الذي يراد نقله إلى اللغة. ومن خلال هذه التصورات الجديدة تُنقل إلى اللغة أيضاً طرق جديدة للوجود في العالم، والعيش فيه، واشتراع(*)

(*) مرّ علينا أن هيدغر يرى الوجود في العالم مشروعاً، وهو يستعمل لذلك كلمة project، ويطلق على العملية اسم projection، وهو تعبير يعني إسقاطاً أو إبرازاً أو تصدياً للشروع بفعل شيء، وقد فضلنا أن ننحت لتعريبه من الاسم (مشروع) اسم العملية (اشتراع)- المترجم.

إمكاناتنا الداخلية عليه. لذلك ليس بالشئ الكثير أن نحدد أنفسنا بالقول إن القصيدة تنشئ وتعبر عن حالة، ولكن ما هي الحالة، إن لم تكن نمطاً معيناً من الوجود في العالم، وربط المرء نفسه به، وفهمه وتأويله؟ ما يوثق الخطاب الشعري، إذاً، هو نقل أنماط الوجود التي تعمّي عليها الرؤية اليومية، بل حتى تكبتها. وبهذا المعنى فالشاعر أكثر الناس تحرراً. بل يمكننا أن نقول إن كلام الشاعر متحرر من الرؤية اليومية للعالم، فقط لأنه يطلق نفسه على الوجود الجديد الذي يريد نقله إلى اللغة.

وأخيراً فإن رمزية المقدس، كما درسها مرسيا إلياد على سبيل المثال، مناسبة تماماً لتأملنا في تجذر الخطاب في النسق اللا-دلالي. بل قبل إلياد، ركّز رودولف أوتو في كتابه «فكرة المقدس» تركيزاً بالغاً على مظهر المقدس بوصفه قوة وسطوة وفاعلية[7]. ومهما طرحنا من اعتراضات على وصفه للمقدس، فإنه يظلّ قيّماً في كونه يساعدنا على أن نظلّ في منجى من جميع محاولات اختزال الأساطير لغوياً. وقد تمّ تحذيرنا سلفاً بأننا هنا نعبر عتبة تجربة لا تبيح نفسها تماماً لمقولات اللوغوس ودعاواه في النقل أو التأويل. وليس العنصر الروحي الخارق بقضية لغوية، وإن قُدِّرَ له أن يصاغ لغوياً، لأن الكلام عن القوة يعني الكلام عن شئ آخر غير الكلام، حتى وإن كان يتضمن قوة الكلام. وهذه القوة من حيث هي فاعلية متميزة هي ما لا ينتقل بالكامل إلى صياغة المعنى.

---

(7) رودولف أوتو: فكرة المقدس، بحث في العنصر غير العقلي للسماوي وعلاقته بما هو عقلي، ترجمة: جون هارفي، نيويورك، 1958.

صحيح أن فكرة القدسي التي يتخذها إلياد بديلاً عن فكرة الروح الخارقة على سعتها، تتضمن أن لتجليات المقدس بنيةً أو شكلاً، ولكن حتى حينئذٍ لا يُمنَحُ الكلام أية أفضلية خاصة. فقد يتجلى المقدس أيضاً في الأحجار أو الأشجار من حيث هي حوامل للفاعلية. وتشهد على الخاصة ما قبل اللفظية لمثل هذه التجربة التعديلات التي تُجرى على الزمان والمكان، من حيث هما زمان مقدس ومكان مقدس، وهي تعديلات تتعدى حدود اللغة على المستوى الجمالي للتجربة بالمعنى الكانطي للتعبير.

وتشهد الرابطة بين الأسطورة والطقس بطريقة أخرى على البعد اللا-لغوي في المقدس. فهي تعمل بوصفها منطق المطابقات التي تسم عالم المقدس وتشير إلى خصوصية رؤية الإنسان الديني للعالم. تحدث هذه الروابط على مستوى عناصر العالم الطبيعي نفسه كالسماء والأرض والهواء والماء. وتجعل هذه الرمزية السماوية نفسها الظهورات المتعددة تتواصل فيما بينها، في حين أنها تحيل في الوقت نفسه إلى العنصر السماوي الكامن في التجليات القدسية للحياة. هكذا يكون مقابل تعالي السماء، امتلاء أرضي وشيك، يتمثل في ازدياد أعداد القطعان وإخصاب رحم الأم.

لا وجود لمخلوقات حية في داخل العالم المقدس هنا أو هناك، لكنّ الحياة مبثوثة في كل مكان من حيث هي قداسة تتخلل كل شئ، ويمكن رؤيتها في حركة النجوم، وفي عودة حياة النبات كل عام، وفي تبادل الموت والميلاد. بهذا المعنى تكون الرموز مقيدة في عالم المقدس: فلا تأتي الرموز للغة إلا بمقدار ما تصير عناصر العالم نفسها شفافة. هذه الخاصية المقيدة للرموز هي التي

تختصر اختلاف الرمز عن الاستعارة. فالاستعارة ابتكار خِطابي متحرر، والرمز مقيد بالكون. هنا نلمس عنصراً غير قابل للاختزال، عنصراً أكثر صعوبة على الاختزال من العنصر الذي تشفّ عنه التجربة الشعرية. تتأسس القدرة على الكلام في عالم المقدس على قدرة الكونيات على الإشارة إلى الأشياء. ولذلك ينبع منطق المعنى من بنية عالم المقدس نفسها. وقانونه هو قانون المطابقات، المطابقات بين ما حصل في زمن الآلهة in illo tempore وبين النسق الحالي للمظاهر الطبيعية والفعاليات الإنسانية. وهذا هو السبب في أن المعبد، مثلاً، يتوافق دائماً مع نموذج سماوي. وهو أيضاً السبب في أن الزواج المقدس بين السماء والأرض يتطابق مع وحدة الذكر والأنثى كمطابقة بين العالم الكبير والعالم الصغير. وكذلك الحال هناك مطابقة بين التربة المحروثة والعضو الأنثوي، بين خصوبة الأرض ورحم المرأة، بين الشمس وأعيننا، بين المني والبذور، بين الدفن وبذار الحنطة، والميلاد وعودة الربيع.

هناك مطابقة ثلاثية بين الجسم والبيوت والكون، تجعل أعمدة المعبد وأعمدتنا الفقرية يرمز كل منها للآخر، تماماً مثلما هناك مطابقات بين السقف والجمجمة، والأنفاس والريح. . . الخ. وهذه المطابقة الثلاثية هي أيضاً السبب في أن العتبات والأبواب والجسور والممرات الضيقة التي يختصرها فعل السكنى في فضاء ما والمكث فيه، تتطابق مع أنواع متماثلة من العبور تساعدنا طقوس التكريس فيها على عبور اللحظات الحاسمة من رحلتنا في الحياة: لحظات مثل الميلاد، والبلوغ، والزواج، والموت.

هذا هو منطق المطابقات الذي يوثق الخطاب في عالم

المقدس. ويمكننا القول إنه بفضل الخطاب دائماً يكشف هذا المنطق عن نفسه، إذ لو لم توجد أسطورة تروى عن كيفية مجئ الأشياء للوجود، أو لو لم توجد طقوس تعيد تفعيل هذه العملية، لبقي المقدس بلا تجلٍ يكشف عنه. وفيما يتعلق بالطقس، الذي هو إحدى كيفيات العمل أو الفعل، فعل شئ ما تميّزه القوة، فإن مما يفتقر إلى القوة أن ننظم الزمان والمكان دون عون من كلمة مؤسِّسة، أو خطاب يخبرنا كيف يستجيب المرء لتجلّي القوة. أما فيما يتعلق بالرمزية الدائرة بين عناصر العالم، فهي أيضاً تفعّل عمل اللغة بأكملها. بل إن الرمزية لا تعمل إلا حين يتمّ تأويل بنيتها. بهذا المعنى لابدّ من تأويلية في حدها الأدنى لتشغيل أية رمزية. لكن هذه الصياغة اللغوية لا تقمع ما سميته بالتصاق الرمزية المميز بالعالم المقدس، بل هي تفترضه أصلاً. ولا يمكن لتأويل الرمزية أن يكون مهيمناً ما لم يحظَ عمل تأمله بالشرعية عن طريق علاقة غير مباشرة بين المظهر والمعنى في تجلي المقدس المقصود. وتكشف قداسة الطبيعة عن نفسها بقولها ذاتها رمزياً. والكشف هو الذي ينشئ القول، لا العكس.

إذا جمعنا الآن التحليلات السابقة، فإنني أميل إلى القول إن ما يراد نقله إلى اللغة في الرموز، ولكنه لا يجتاز حدود اللغة أبداً، هو دائماً شئ ما قوي، فاعل، ذو سطوة. ويبدو أن الإنسان هنا متشخص كقوة وجود، منفصل على نحو غير مباشر عن الأعالي والأسافل والجانبين. فقوة الدوافع التي تنتاب تخيلاتنا، وأنماط الوجود المتخيلة التي تلهب الكلمة الشعرية، وكل ما يعترينا ويتوعدنا من عنف حين نشعر بعدم حب الآخرين لنا، في كل هذه الحالات،

وربما في غيرها أيضاً، يحدث جدل القوة والشكل، الذي يضمن أن تمسك اللغة وحدها بالزبد على سطح الحياة.

الدرجات الوسطى بين الرمز والاستعارة

تردّ ملاحظاتي السابقة -مهما غامرتُ بها وغامرث بي- مشروع إضاءة الرموز كله في ضوء نظرية الاستعارة عبثاً لا طائل منه، إذا لم يغرِ وصف الرموز بدوره بتطورات جديدة في نظرية الاستعارة.

تدعونا إقامة نظرية الرموز على نظرية الاستعارة إلى أن نتأمل أولاً في عمل الاستعارات كسلسلة أو شبكة. وفي التحليل الذي اقترحناه فيما سبق، تظل الاستعارات وقائع، وعلى نحوٍ ما مجرد أماكن في الخطاب. وتميل مقارنة الاستعارة بلغز أو أحجية إلى حصر التحليل بما تطرحه رياح الخطاب من استعارات فردية. وبالتالي إلى الاكتفاء بالجانب الزائل من اللغة. وفي الحقيقة فإننا حين نجعل الاستعارة ابتداعاً دلالياً فإننا نؤكد على كونها لا توجد إلا في لحظة الابتكار. وحين يتم تجريد الاستعارة من منزلتها في اللغة الراسخة فإنها تكون مجرد واقعة خطابية، بكل ما للكلمة من معنى قوي. والنتيجة أن الاستعارة حين تتداولها الجماعة اللغوية وتقرّ بها، تختلط بامتداد لا حصر له من الكلمات المتعددة المعاني. في البداية، تُبتذل الكلمة، ثم تتحول إلى استعارة ميتة. وفي المقابل، لأن الرموز تمدّ جذورها في أصقاع الحياة والشعور والعالم المتينة، ولأن لها ثباتاً استثنائياً، فإنها تفضي بنا إلى التفكير بأن الرمز لا يموت، بل يتحول فقط. من هنا، إذا تشبثنا بمعيار الاستعارة، فلا بدّ أن تكون الرموز استعارات ميتة. ولكن ما الفرق إن لم نتشبث به؟

لعلّ عمل الاستعارة لا يكتمل، ولا يتناسب على الإطلاق كوسيلة للتعبير عن الزمانية المختلفة للرموز، أو ما يمكن لنا أن نسميه إصرارها على البقاء، إذا لم تنقذ الاستعارات أنفسها من الاضمحلال التام عن طريق رص صفوفها لتحقيق تبادل التأثير بين الإشارات. كل استعارة تستدعي الأخرى، وكل واحدة تبقى حية بالحفاظ على قدرتها في استحثاث الشبكة بأسرها. هكذا يطلق على الله في التراث العبري اسم الملك، والأب، والزوج، والمولى، والراعي، والقاضي، كما يطلق عليه الصخرة والحصن والمخلص والعبد المعذب. فتولد الشبكة ما يمكننا أن نسميه باستعارات الجذور root metaphors، الاستعارات التي لديها القوة من جهة لجمع الاستعارات الجزئية المستمدة من مختلف ميادين تجربتنا وتضفي عليها بالتالي نوعاً من التوازن. ومن جهة أخرى، لديها قدرة على توليد غزارة مفهومية، أعني عدداً غير محدود من التأويلات الضمنية على المستوى المفهومي. فاستعارات الجذور تجمع وتفرق. تجمع الصور التابعة معاً، وتفرّق المفاهيم على مستوى أعلى. إنها الاستعارات المهيمنة القادرة على توليد وتنظيم شبكة نافعة كنقطة اتصال بين المستوى الرمزي بارتقائه البطئ، والمستوى الاستعاري السريع الزوال.

وهناك جانب ثانٍ من العمل الاستعاري يميل إلى تقريبه من الرموز. فمجموعة الاستعارات، بصرف النظر عن تأسيسها للشبكة الاستعارية، تقدم تأسيساً متدرجاً أصيلاً، كما أكد على ذلك فيليب ولرايت في كتابيه «النبع الملتهب» و«الاستعارة والواقع»[8]، والأخير

(8) فيليب ولرايت: الاستعارة والواقع، مطبعة جامعة إنديانا، 1962.

على وجهٍ خاص. ومن الممكن وصف اللعبة الاستعارية على مستويات التنظيم المتعددة استناداً إلى ما إذا كنا نعتبرها استعارات في جمل معزولة، أو تشكل لبّ قصيدة معينة، أو بوصفها استعارات مهيمنة لدى شاعر معين، أو استعارات نمطية سائدة لدى جماعة لغوية معينة، أو ثقافة بذاتها، ويمكن أن تمتدّ لتشمل أطواراً ثقافية أوسع مثل المسيحية. وأخيراً تبلغ بعض الاستعارات من الفاعلية بحيث تبدو وكأنها تتخلل الخطاب الإنساني كله. وهذه الاستعارات التي يسميها ولرايت بالنماذج البدئية، تتداخل بالنماذج الرمزية ولا يمكن تمييزها عنها، وهي ما يدرسه إلياد في كتابه «أنماط الديانة المقارنة»[9].

لذلك يلوح وكأن بعض التجارب الإنسانية العميقة تكوّن رمزية مباشرة تتصدر أكثر أنواع الأنساق بدائيةً. ويبدو أن هذه الرمزية الأصيلة تلتصق بأكثر أنواع الوجود الإنساني في العالم ثباتاً، سواء أكان في الأعالي أو الأسافل أو في الاتجاهات الرئيسية، أو مشاهد السماء، أو أرجاء الأرض، أو البيوت، أو الممرات، أو النيران، أو الريح، أو الأحجار، أو المياه. فإذا أضفنا إلى ذلك أن هذه الرمزية الأنثروبولوجية والكونية هي نوع من الاتصال ما تحت الأرضي مع مواطن طاقة اللبيدو في دواخلنا، ومن خلالها مع ما يسميه فرويد بالصراع بين العملاقين: عملاق الجنس وعملاق الموت، فسوف نرى لماذا يتعرض النسق الاستعاري لما يمكن أن نسميه بالبحث عن عمل عن طريق التجربة الرمزية. كل شئ يشير إلى أن التجربة الرمزية

(9) مرسيا إلياد: أنماط الديانة المقارنة، كليفلاند ونيويورك، 1958.

تقتضي منا عمل المعنى من الاستعارة، عملاً يتزود جزئياً عبر شبكته التنظيمية ومستوياتها المتدرجة. كل شئ يشير إلى أن الأنظمة الرمزية تكوّن مخزناً للمعنى الذي لم يُنطقْ مضمونه بعد. وفي حقيقة الأمر، يدل تاريخ الألفاظ والثقافة، فيما يبدو، على أن اللغة إذا لم تكن تشكل أبداً أكثر الطبقات سطحية من الشبكة الرمزية، فإن هذه الطبقة العميقة وحدها يسهل وصولها إلينا بحيث تكتسب شكلاً وصيغة على مستوى أدبي ولغوي ما دامت الاستعارات المتواترة تشد قبضتها على تضافر البنية السطحية والبنية الاستعارية العميقة.

وأخيراً فإن نظرية الاستعارة يمكن بسطها بطريقة ثالثة في اتجاه أكثر سمات الرمز تعيّناً. فقد لاحظ كُتّاب كُثر صلة القرابة بين الاستعارات والنماذج models. وتلعب هذه القرابة دوراً حاسماً في كتاب ماكس بلاك، مثلاً، برغم أنه أطلق عليه عنوان «نماذج واستعارات»[10]. ولقد حاول اللاهوتي الإنجليزي إيان رامزي، من جانبه، أن يوضح اللغة الدينية بمراجعة نظرية ماكس بلاك على نحو مناسب[11]. يتيح لنا مثل هذا التقريب بين النماذج والاستعارات أن نطور نظرية الاستعارة في اتجاه أُهمِلَ حتى الآن في تقديمنا الوجيز لهذه النظرية، أعني في بعدها المرجعي أو الإحالي referential. فإذا تبنينا التمييز الذي قدمه فريجه بين المغزى والإحالة -حيث المغزى علاقة إسنادية خالصة، والإحالة تظاهر بقول شئ ما عن الواقع، أو باختصار قيمة صدقه- فسيبدو أن بالإمكان بحث أي

(10) ماكس بلاك: المصدر السابق.

(11) إيان رامزي: النماذج والأسرار، مطبعة جامعة أوكسفورد، 1964، نماذج الفاعلية الإلهية، لندن، 1973، اللغة الدينية، لندن، 1957.

خطاب من خلال هذين العنصرين معاً، من خلال تنظيمه الداخلي، الذي يجعل منه رسالةً يمكن تحديد هويتها وإعادة تحديدها [بالترجمة إلى عبارات أو لغات أخرى]، ومن خلال قصده المرجعي [أو قصده في الإحالة إلى الخارج]، الذي هو زعم قول شئ ما عن شئ ما(12).

والآن يقول ماكس بلاك إن للنموذج بنية المغزى نفسها التي للاستعارة، لكنها تشكل البعد المرجعي للاستعاري. فما هي هذه القيمة المرجعية؟ إنها جزء من الوظيفة الاستكشافية، أي من الجانب الكشفي للاستعارة وللنموذج، وللاستعارة بصفتها نموذجاً.

في اللغة العلمية يمثل النموذج إجراء استكشافياً في الأساس والجوهر يساعد في التخلص من التأويل المعيب، وفي فسح المجال لتأويل جديد أكثر تناسباً. وعلى حد تعبير ماري هس، فهو أداة وصف جديد، وهو تعبير سوف أستخدمه فيما يتبقى من هذا التحليل(13). لكن من المهم أن نفهم أن هذا المصطلح يجب أن يبقى في إطار الاستخدام الإبستمولوجي (المعرفي) الصارم. ولا يمكن فهم قوة الوصف الجديد للنموذج، إلا إذا ميزنا بحذر، متابعين ماكس بلاك، بين ثلاثة أنواع من النماذج: النماذج القياسية scale models، مثل قارب نموذجي، والنماذج التمثيلية analogical، التي تُعنى بالهوية البنيوية، مثل المخططات والرسوم في علوم الألكترونات، وأخيراً النماذج النظرية theoritical models، التي هي نماذج واقعية من وجهة نظر إبستمولوجية،

---

(12) انظر المقالة الأولى، الملاحظة 6.

(13) ماري هس: النماذج والمشابهات في العلم، مطبعة جامعة نوتردام، 1966.

وتتضمن جعل موضوع متخيل أكثر قبولاً للوصف من حيث هو ميدان من ميادين الواقع المعقدة التي تتطابق خواصها مع خواص الموضوع الموصوف. وكما يعبر ماكس بلاك، فإن وصف ميدان من ميادين الواقع من خلال نموذج نظري متخيل هو طريقة في رؤية الأشياء على نحو مختلف بتغيير لغتنا عن موضوع بحثنا. وينبع تغيير اللغة هذا من إنشاء خيال استكشافي، ومن خلال نقل خصائص الخيال الاستكشافي إلى الواقع نفسه.

دعونا الآن نطبق مفهوم النموذج هذا على الاستعارة. والدليل الهادي الذي لدينا هنا هو العلاقة بين فكرتي الخيال الاستكشافي والوصف الجديد الذي يحدث من خلال نقل هذا الخيال للواقع. ونحن نجد هذه الحركة المزدوجة في الاستعارة أيضاً، «فللاستعارة البارزة قوة أن تجمع بين جهتين منفصلتين في علاقة إدراكية وانفعالية من خلال استخدام اللغة مباشرة استخداماً يناسب أن تكون إحداهما عدسة لتصوير الأخرى...»[14]. وبفضل هذا الانعطاف عبر الخيال الاستكشافي ندرك روابط جديدة بين الأشياء. وأساس هذا النقل هو التشاكل isomorphism المفترض بين النماذج وميدان استخدامها. وهذا التشاكل هو الذي يضفي الشرعية على النقل التمثيلي للمفردات، «ويسمح للاستعارة بأن تعمل كنموذج، فتكشف عن علاقة جديدة»[15].

فلنحمل هذا التحليل أبعد من تطبيقه على الاستعارة. إذا أخذنا اللغة الشعرية من خلال محملها المرجعي، فإن لها ما تشترك به مع

---

(14) ماكس بلاك: المصدر المذكور، ص 236.

(15) المصدر نفسه، ص 238.

اللغة العلمية في أنها لا تصل إلى الواقع إلا من خلال انعطافة تنكر اللغة اليومية، واللغة التي نستعملها اعتيادياً لوصفها. وبقيام اللغة الشعرية واللغة العلمية بذلك، فإنهما يهدفان إلى جعل الواقع أكثر واقعية من المظاهر الخارجية.

هكذا تتيح لنا نظرية النماذج أن نستفيض في تأويل مفارقة اللغة الشعرية التي أثرناها سابقاً. وتعطي هذه المفارقة، كما قلنا متابعين نورثروب فراي وبعض نقاد الأدب الآخرين، للخطاب الشعري اتجاهاً جاذباً نحو المركز centripetal، معاكساً للاتجاه النابذ centrifugal، الذي يسم الخطاب الوصفي والتعليمي. وهذا هو السبب في أن الشعر يخلق عالمه الخاص. إذ يؤثّر تعليق الوظيفة المرجعية من الدرجة الأولى في اللغة الاعتيادية لصالح مرجع من الدرجة الثانية، يُلصق تماماً بالبعد الخيالي الذي تكشف عنه نظرية النماذج. وبالطريقة نفسها التي ينبغي فيها التخلي عن المعنى الحرفي لكي ينبثق المعنى المجازي، ينبغي اطّراح الإحالة أو المرجع الحرفي لفسح المجال للخيال الاستكشافي لتشغيل وصفه الجديد للواقع.

في حالة الاستعارة، يستهدي الوصف الجديد للواقع بالتفاعل بين الفروق والمشابهات التي تتسبب في إيجاد التوتر على مستوى المنطوق. ومن هذا الاستيعاب المتوتر على وجه التحديد، تنبجس رؤية جديدة للواقع، تقاومها الرؤية اليومية، لاقترانها بالاستعمال اليومي للكلمات. وأفول العالم الموضوعي المتعامل به يفسح المجال لانكشاف بعد جديد للواقع والصدق.

حين أتحدث بهذه الطريقة، لا أقول أكثر مما قاله أرسطو حين عني بالمأساة في كتابه «فن الشعر». حيث بناء قصة أو حبكة -

يتحدث أرسطو هنا عن ميثوس mythos - هو أقصر السبل للمحاكاة، التي هي المثال المركزي للشعر. بعبارة أخرى لا يحاكي الشعرُ الواقعَ إلا بإعادة خلقه على مستوى أسطوري للخطاب. وهنا يمشي الخيال والوصف الجديد متلازمين يداً بيدٍ.

ألا يجب أن نستخلص، إذاً، أن الاستعارة تنطوي على استعمال متوتر للغة لكي تعزز مفهوماً متوتراً عن العالم؟ أعني بهذا أن التوتر لا يوجد بين الكلمات فقط، بل في داخل رابطة المنطوق الاستعاري. «الطبيعة هي المعبد الذي تقف فيه الأعمدة copula الحية...». هنا تدل الرابطة [هي ، is] على الوجود واللا-وجود معاً. وتقلب المجافاة معنى الرابطة الحرفي، فيعلو عليها المعنى الاستعاري بما يجعلها مكافئاً دلالياً لـ (مثل). هكذا لا تخبرنا اللغة الشعرية ما هي الأشياء حرفياً، بل ماذا تشبه. ألا يمكننا، إذاً، أن نعد الاستعارات المتواترة -تلك الاستعارات القريبة جداً من أعماق وجودنا الرمزية- استعارات تدين بأسبقيتها في الكشف عما هي عليه الأشياء، إلى انتظامها في شبكة ومستويات متدرجة؟

لكي أخلص إلى نتيجة سأقول إن علينا أن نقبل بقضيتين متعاكستين حول العلاقة بين الاستعارات والرموز. فمن جانب، في الاستعارة أكثر مما في الرمز، ومن جانب آخر، في الرمز أكثر مما في الاستعارة. في الاستعارة أكثر مما في الرمز بمعنى أنها تزود اللغة بعلم دلالة ضمني للرموز. وما يبقى مختلطاً في الرمز -وهو دمج شئ بآخر، ودمجنا بالأشياء، والتجاوب اللانهائي بين العناصر- يتم توضيحه في توتر المنطوق الاستعاري.

لكن في الرمز أكثر مما في الاستعارة. فالاستعارة ليست سوى

إجراء لغوي -أي شكل غريب من أشكال الإسناد- يختزن في داخله قوة رمزية. ويظل الرمز ظاهرة ذات بعدين بحيث يشير الوجه الدلالي إلى الوجه اللا-دلالي. الرمز مقيد بطريقة لا تتقيد بها الاستعارة. فللرموز جذور. تدخلنا الرموز إلى تجارب غامضة للقوة. أما الاستعارات فليست سوى السطوح اللغوية للرموز، وهي تدين في قوتها على الربط بين السطوح الدلالية والسطوح ما قبل الدلالية في أعماق التجربة الإنسانية لبنية الرمز ذات البعدين.

4

التفسير والفهم

تهتمّ آخر مشكلة سنعنى بها في هذه السلسلة من المقالات بنطاق المواقف التي يمكن أن يفكر بها قارئ ما حين يواجهه نص معيّن. لقد تمّ التركيز في المقالات السابقة على المتكلم أو الكاتب، أو المؤلف، وكانت القضايا التي اهتممنا بها هي : ما الذي يقصده المرء حين يتكلم؟ متى يكتب المرء؟ متى يعني المرء شيئاً أكثر مما يقوله فعلاً؟ وها نحن نسأل الآن ما الذي يعنيه فهم خطاب حين يكون ذلك الخطاب نصّاً أو عملاً أدبيّاً؟ وكيف نضفي المعنى على الخطاب المكتوب؟

ما وراء التأويلية الرومانسيّة

بجدل التفسير والفهم، أودّ أن أقدّم لنظريّتي في التأويل تحليلاً للكتابة يكون نظيراً لتحليل النصّ بوصفه عملاً من أعمال الخطاب. وما دام فعل القراءة يشكل نظيراً لفعل الكتابة، فإنّ جدل الواقعة والمعنى ، الذي يشكل جوهر بنية الخطاب، كما رأينا في المقال الأوّل، يولد جدلاً ملازماً له في القراءة بين الفهم أو الاستيعاب (الذي هو : verstehen في التراث التأويلي الألماني) والتفسير (الذي

هو: erklaren في هذا التراث نفسه). ودون محاولة فرض مطابقة آليّة بين البنية الداخليّة للنصّ بوصفه خطاب الكاتب، وعمليّة التأويل بوصفها خطاب القارئ، في نقاشنا هذا، فقد يقال على نحوٍ تمهيديّ في الأقل، إنّ الفهم يمثّل للقراءة ما تمثّله واقعة الخطاب بالنسبة لنطق الخطاب، وإنّ التفسير للقراءة يمثّل ما يمثّله الاستقلال النصيّ واللفظيّ للمعنى الموضوعي للخطاب. لذلك تتطابق البنية الجدليّة للقراءة مع البنية الجدليّة للخطاب. وتؤكّد هذه المطابقة حكمي في الملاحظات الاستهلاليّة أنّ نظريّة الخطاب التي قدمتها في المقال الأوّل تغطّي التطورات اللاحقة لنظريّتي في التأويل جميعاً.

وتماماً مثلما يظلّ جدل الواقعة والمعنى ضمنياً ويصعب التعرف عليه في الخطاب الشفوي، فمن المستحيل تماماً تحديد جدل التفسير والفهم في الموقف الحواري الذي نسميه محادثة. ونحن نفسر شيئاً ما لشخصٍ ما من أجل أن نجعله يفهم. ويستطيع بدوره أن يفسر ما فهمه منا لطرفٍ ثالث. هكذا يميل الفهم والتفسير إلى التداخل، ويغضّ كل منهما الطرف عن الآخر. وفي ظني برغم ذلك أننا نبسط في التفسير ونعرض في الخارج ex-plicate لمجموعة من القضايا والمعاني، في حين أننا في الفهم نلمّ ونستوعب ككل بسلسلة من المعاني الجزئية في فعل من أفعال التأليف.

هذا الاستقطاب الابتدائي الوليد بين التفسير والفهم كما يُدرَكُ إدراكاً مبهماً في عملية المناقشة الاتصالية يتحوّل إلى ثنائية متقابلة واضحة في التأويلية الرومانسية. وكلا هذين المصطلحين في هذا الزوج يمثل نمطاً متميزاً وغير قابل للاختزال من المعقولية. يجد التفسير ميدان تطبيقه التبادلي في العلوم الطبيعية. وحين تكون هناك

وقائع خارجية ينبغي ملاحظتها ورصدها، تُعرَض الفروض على التحقق التجريبي، بحيث تغطي قوانين عامة مثل هذه الوقائع، وتحيط نظريات شاملة بالقوانين المتفرقة في كلّ نسقيٍّ، وتندرج العمليات الفرضية-الاستنتاجية في تعميمات تجريبية، ثمَّ يكون بوسعنا بعد ذلك أن نقول إننا «نفسر». والمعادل المناسب للتفسير هو الطبيعة مفهومةً على أنها الأفق المشترك للوقائع، والقوانين والنظريات، والفرضيات وعمليات التحقق والاستنتاجات.

في المقابل، يجد الفهم ميدان تطبيقه الأصيل في العلوم الإنسانية (أو علوم الروح Geisteswissenschaften، كما يدعوها الألمان) حيث للعلم علاقة بتجارب ذوات أخرى أو عقول أخر مشابهة لعقولنا وذواتنا. وهي تعتمد على انطواء أشكال التعبير من نوع أسارير الوجه والإيماءات والعلامات اللفظية والكتابية على معنى، كما تعتمد على الوثائق والنصب، التي تشترك مع الكتابة بسمة عامة هي النقش أو السطر. وتكون أنماط التعبير المباشرة ذات معنى لأنها تحيل مباشرةً إلى تجربة تنقلها عن عقل آخر. أما المصادر الأقل مباشرة مثل العلامات الكتابية والوثائق والنصب، فليست أقل دلالة إلا في كونها تنقل لنا تجربة عقل آخر نقلاً غير مباشر، لا مباشرةً. وتنبع ضرورة تأويل هذه العلامات على وجه الدقة من مداورة الطريقة التي تنتقل بها هذه التجارب. لكن لن تكون هناك مشكلة في التأويل، مأخوذاً بصفته مستمداً من الفهم، إذا لم تكن المصادر غير المباشرة تعبيرات غير مباشرة عن حياة نفسية غريبة عنها. وهذه الاستمرارية بين العلامات المباشرة وغير المباشرة تفسر لماذا يكون التقمص empathy بوصفه نقلاً لأنفسنا إلى حياة الآخر

النفسية هو المبدأ المشترك لكل أنواع الفهم، سواء أكان مباشراً أو غير مباشر.

والثنائية بين الفهم والتفسير في التأويلية الرومانسية هي ثنائية إبستمولوجية وأنطولوجية معاً. فهي تضع في مقابلةِ منهجيتين وعالمين من الواقع والطبيعة والعقل. وليس التأويل بطرف ثالث، ولا هو، كما سأحاول توضيح ذلك فيما بعد، باسمٍ للجدل بين التفسير والفهم، بل التأويل حالة خاصة من حالات الفهم. هو الفهم حين يُطبَّق على تعبيرات الحياة المكتوبة. وفي نظرية للعلامات تغضّ الطرف عن الفرق بين الكلام والكتابة، وقبل كل شئ لا تؤكد على جدل الواقعة والمعنى، يمكن توقع أن يظهر التأويل بوصفه مجرد مقاطعة ملحقة بإمبراطورية الاستيعاب أو الفهم.

لكن هناك توزيعاً مختلفاً لمفاهيم الفهم والتفسير والتأويل يقترحه المبدأ المستمد من التحليل الذي قدمته في المقال الأول، وقوامه أن الخطاب إذا أنتج بوصفه واقعة، فإنه يفهم بوصفه معنى. هنا يستند الفهم المتبادل إلى الاشتراك في عالم المعنى نفسه. ففي مناقشة شفوية، على سبيل المثال، يجد الانتقال إلى حياة نفسية غريبة دعمه في التطابق في عالم المعنى المشترك. وبذلك يكون جدل التفسير والفهم قد بدأ. وهكذا يشكل معنى الناطق ومعنى النطق عملية دائرية. وينبثق تطور التفسير كعملية مستقلة بذاتها من تخارج الواقعة والمعنى، الذي يكتمل بالكتابة وقوانين الأدب التوليدية. وهكذا يميل الفهم، الذي هو أكثر اتجاهاً نحو الوحدة القصدية للخطاب، والتفسير الذي هو أكثر اتجاهاً نحو البنية التحليلية للنص، إلى أن يصيرا قطبين متميزين في ثنائية متطورة. لكن هذه

الثنائية لا توغل في البعد بحيث تقضي على الجدل الأولي في معنى الناطق ومعنى النطق. وكما رأينا في المقالين الثاني والثالث، يظلّ هذا الجدل تتوسطه عناصر وسطى كثيرة، لكنه لا يلغى أبداً. وعلى النحو نفسه، لا ينبغي معاملة الاستقطاب بين التفسير والفهم في القراءة بمصطلحات ثنائية، بل بوصفه جدلاً بالغ التعقيد وكثير الوساطات. وبالتالي فإن مصطلح التأويل لا ينبغي أن ينطبق على حالة فهم جزئية منفردة، أعني التعبيرات الحياتية المكتوبة، بل على كامل العملية التي تحيط بالتفسير والفهم. والتأويل بصفته جدل التفسير والفهم أو الاستيعاب يمكن إرجاعه إلى المراحل الابتدائية من السلوك التأويلي الذي يعمل في المناقشة أصلاً. وفي حين يصح أن الكتابة والتأليف الأدبي وحدهما يقدمان تطويراً كاملاً لهذا الجدل، فلا ينبغي الإحالة إلى التأويل بوصفه إقليماً من أقاليم الفهم. فهو لا يتحدد بنوع من الموضوع -أعني العلامات «المسطورة» بأكثر معاني الكلمة عموماً- بل بنوع من العملية: ألا وهي حركية القراءة التأويلية.

ومن أجل تقديم عرض تعليمي لجدل التفسير والفهم، كمرحلتين من عملية فريدة، أقترح وصف الجدل أولاً كنقلة من الفهم إلى التفسير، ثمّ كنقلة من التفسير إلى الاستيعاب. في المرة الأولى، سيكون الفهم إمساكاً ساذجاً بمعنى النص ككل. وفي المرة الثانية، سيكون الاستيعاب نمطاً معقداً من الفهم، تدعمه إجراءات تفسيرية. في البداية، الفهم مجرد تخمين. وفي النهاية، يرضي الفهم مفهوم التملك الذي وصفناه في المقال الثالث بكونه إعادة الوصل بنوع من التمييز المرتبط بعملية موضعة النص ككل. سيبدو

التفسير، إذاً، بوصفه وساطة بين مرحلتين من الفهم. فإذا عُزِلَ عن هذه العملية العينية فسيكون مجرد تجريد، أو مجرد صنيع للمنهجية.

من التخمين إلى التصديق

لماذا ينبغي أن يتخذ أول فعل من أفعال الفهم شكل تخمين؟ وما الذي يجب تخمينه في النص؟

قد يمكن ربط الضرورة التي تقضي بتخمين معنى نص ما بنوع من الاستقلال الدلالي الذي عزوته للمعنى النصي في مقالتي الثانية. مع الكتابة، لا يتوافق المعنى اللفظي للنص مع المعنى العقلي أو قصد النص. فهذا القصد يحققه النص ويُلغيه معاً، لأنه لم يعد يحمل صوت شخص حاضر. النص أخرس، لا صوت له. هنا تحصل علاقة غير متناسبة بين النص والقارئ، يتحدث فيها أحد الشريكين على لسان كليهما. النص أشبه بقطعة موسيقية، والقارئ أشبه بعازف الأوركسترا الذي يطيع تعليمات التنغيم. وبالتالي، فليس الفهم مجرد تكرار للواقعة الكلامية في واقعة شبيهة، بل توليد واقعة جديدة تبدأ من النص الذي تموضعت فيه الواقعة الأولى.

بعبارة أخرى، علينا أن نخمن معنى النص لأن قصد المؤلف بعيد عن متناول أيدينا. ولعل اعتراضي على التأويلية الرومانسية هنا يتضاعف ويزداد قوة. وكلنا يعرف القاعدة العامة -السابقة في حقيقتها على الرومانسيين، ما دام كانط يعرفها وقد استشهد بها[1]- القائلة بفهم المؤلف بأفضلَ مما فهم نفسه. وحتى لو اكتسبت هذه

---

(1) كانط: نقد العقل الخالص، ترجمة: سمث، نيويورك، 1965، ص 310.

القاعدة العامة تأويلات مختلفة الآن، وحتى لو تمّ استردادها مع تعديلات مناسبة (كما سأحاول أن أبين فيما بعد) فإنها قد ساقت التأويلية قدماً بحيث عبرت عن فكرة المجانسة congeniality أو الاشتراك من «جنس» إلى «جنس» في التأويل. لقد تغاضت أشكال التأويل الرومانسية عن الوضعية الخاصة التي خلقها انفصال المعنى اللفظي للنص عن القصد العقلي للمؤلف. والحقيقة أن المؤلف لا يستطيع «إنقاذ» عمله، إذا استذكرنا الصورة الأثيرة لدى أفلاطون، التي ناقشتها في المقالة الثانية. وغالباً ما يكون قصده مجهولاً لدينا، قد يكون زائداً عن الحاجة، وقد يكون عديم الفائدة، بل قد يكون مضراً فيما يتعلق بتأويل المعنى اللفظي لعمله. وفي أحسن الأحوال يجب أخذه بالاعتبار في ضوء النص نفسه.

وبالنتيجة، ليس السبب في مشكلة التأويل هو عدم إمكان نقل التجربة النفسية للمؤلف، بل يكمن السبب في طبيعة القصد اللفظي للنص. ويدلّ تخطي المعنى للقصد على أن الفهم يحدث في فضاء غير نفسي، بل دلالي، نحت فيه النص نفسه منفصلاً عن القصد العقلي لمؤلفه.

هنا يبدأ جدل التفسير erklaren والفهم verstehen. فإذا كان المعنى الموضوعي شيئاً آخر غير القصد الذاتي للمؤلف فقد يمكن تشكيله بطرق مختلفة. وسوء الفهم ممكن، بل لا يمكن تحاشيه. ولا يكون بالمستطاع حل مشكلة الفهم الصحيح عن طريق عودة بسيطة إلى موقف المؤلف المزعوم. ولا مصدر آخر سوى هذا لمفهوم التخمين. لأن ترجمة المعنى إلى معنى لفظي للنص هو التخمين بعينه. ولكن كما سنرى فيما بعد، إذا كنا نفتقر إلى وجود

قواعد للقيام بتخمينات صحيحة، فإن هناك مناهج للتصديق على تلك التخمينات التي نقوم بها[2]. وكلا الطرفين مطلوب في هذا الجدل الجديد. إذ يتطابق التخمين مع ما يسميه شليرماخر بـ«التكهني»، بينما يتطابق التصديق مع ما يسميه بـ«القواعدي». وكلاهما ضروري لعملية قراءة النص.

يحتمي الانتقال من التخمين إلى التفسير ببحث موضوع التخمين المتعين. وقد أجبنا عن سؤالنا الأول، لماذا ينبغي لنا أن نخمّن لكي نفهم؟ وما زال علينا أن نقرر ما الذي يجب على الفهم تخمينه.

أولاً، أن تفسير المعنى اللفظي للنص يعني تفسيره ككل. ونحن هنا نعتمد على تحليل النص بصفته عملاً أكثر مما نعتمد على تحليل الخطاب بصفته مكتوباً. وعمل الخطاب أكثر من مجرد تتابع خطي للجمل. بل هو عملية تراكمية، كلية.

وما دامت هذه البنية المتعينة للعمل لا يمكن استمدادها من بنية الجمل المفردة، فإن للنص بذاته نوعاً من التعدد اللفظي plurivocity، الذي هو غير تعدد المعاني في الألفاظ المفردة، وغير غموض الجمل المفردة. وهذا التعدد النصي سمة نموذجية تسم أعمال الخطاب المعقدة، وتنفتح بها على تعدد الأبنية. والعلاقة بين الكل والأجزاء -كما في عمل فني أو لدى الحيوان- تتطلب نوعاً

---

(2) يقول هيرش قولاً مقنعاً: «إن فعل الفهم في البداية تخمين لطيف (أو مغلوط) ولا توجد مناهج لتكوين التخمينات، ولا قواعد لتوليد البصائر. إذ تبدأ الفعالية المنهجية للتأويل حين تباشر باختبار ونقد تخميناتنا» المصداقية في التأويل، مطبعة جامعة ييل، 1967، 203.

معيناً من «الحكم» هو الذي أضفى عليه كانط نظريته في كتابه «نقد ملكة الحكم». من الناحية الملموسة، يبدو الكل وكأنه تدرج من الموضوعات، من الموضوعات الأولية والتابعة، ليست على درجة واحدة من الارتفاع، حتى تعطي للنص بنية مجسامية. ولذلك تتخذ إعادة بناء معمار النص شكل عملية دائرية، بمعنى أن مسلمات من نوع ما عن الكل تُضمّن عند التعرف على الأجزاء. والعكس صحيح أيضاً، فعند تفسير التفاصيل نفسر الكل. فلا ضرورة، ولا دليل على الخوض في أيها مهم وأيها غير مهم. إذ إن الحكم بالأهمية هو نفسه تخمين.

ثانياً، أن تفسير نص ما يعني تفسيره منفرداً. وكما رأينا في المقالة الثانية، إذا كان العمل منتجاً على وفق قوانين نوعية (ونشوئية)، فإنه منتج أيضاً بوصفه وجوداً فريداً. يقول أرسطو إن التقنية وحدها تولّد الأفراد، في حين تمسك المعرفة بالأنواع. ويؤكد كانط من وجهة نظر أخرى هذا الموقف، فحكم الذوق هو وحده ما يدور حول الأفراد. فعمل الخطاب، من حيث هو هذا العمل الفريد، لا يمكن أن تصله سوى عملية تضييق نطاق المفاهيم النوعية، التي تتضمن الأنواع الأدبية، وفئة النصوص التي ينتمي إليها هذا النص، وأنماط الشفرات والبنى التي تتفاعل في هذا النص. وهذا التخصيص والتفريد للنص الفريد هو أيضاً تخمين.

يمكن مقارنة النص بصفته كلاً وبصفته كلاً مفرداً بموضوع تمكن رؤيته من جوانب متعددة، ولكن لا تمكن رؤيته من جميع الجوانب دفعة واحدة. ولذلك فلإعادة بناء الكل ناحية منظورية مشابهة للناحية المنظورية في الموضوع المدرَك. يمكن دائماً أن نربط

الجملة نفسها بطرق مختلفة بهذه الجملة أو تلك باعتبارها حجر الزاوية في النص. ينطوي فعل القراءة، إذاً، على نوع معين من الواحدية. وهذه الواحدية هي التي تضفي على التخمين سمة التأويل.

ثالثاً، أن تتضمن النصوص الأدبية آفاق معنى ضمنية، يمكن تحقيقها بطرق مختلفة. وترتبط هذه السمة ارتباطاً مباشراً بدور المعاني الاستعارية والرمزية الموصوفة في المقالة الثالثة أكثر مما ترتبط بنظرية الكتابة التي طورناها في المقال الثاني. وقبل سنوات قليلة، كنت معتاداً على ربط مهمة التأويلية ربطاً أساسياً بفكّ مغاليق طبقات متعددة من المعنى في اللغة الاستعارية والرمزية. أما اليوم فأرى أن اللغة الاستعارية والرمزية ليست نموذجاً إرشادياً لنظرية عامة في التأويلية. إذ ينبغي لهذه النظرية أن تغطي مشكلة الخطاب بأسرها، بما فيها الكتابة والتأليف الأدبي. ولكن حتى هنا، يمكن وصف نظرية الاستعارة ونظرية التعبيرات الرمزية لتقديم امتداد حاسم لميدان التعبيرات ذات المعنى، بإضافة إشكالية المعنى المتعدد لإشكالية المعنى عموماً. فالأدب يتأثر بهذا الامتداد إلى درجة أنه يمكن تعريفه بمصطلحات دلالية من خلال العلاقة بين المعاني الأولية والمعاني الثانوية فيه. والمعاني الثانوية، كما في حالة الأفق، تحيط بالموضوع، وتفتح العمل على قراءات متعددة. بل يمكن القول إن هذه القراءات محكومة بتوجيهات المعنى الذي ينتمي لهوامش المعنى الضمني المحيط بالنواة الدلالية للعمل. لكن هذه التوجيهات أيضاً يجب أن تخمن قبل أن تحكم عمل التأويل.

أتفق، فيما يتعلق بإجراءات التصديق التي نمتحن بها تخميناتنا،

مع إ. د. هيرش أنها اقرب إلى منطق الاحتمال منها إلى منطق التحقق التجريبي. وبيانُ قوة ترجيح تأويل ما في ضوء ما نعرفه هو شئ آخر غير بيان صحة شئ ما. وبالتالي ليس التصديق هو التحقق. بل هو مبحث استدلالي تمكن مقارنته بالإجراءات التشريعية المستعملة في تأويل القانون. وهو منطق اللايقين والاحتمال الكيفي. ويستتبع هذا الفهم للتصديق أننا قد نضفي مغزى مقبولاً على المقابلة بين علوم الطبيعة Naturwissenschaften وعلوم الروح Geistwissenschaften، دون أن نسلم مع العقيدة الرومانسية المزعومة بعصمة الفرد. ومنهج خلط المؤشرات، الذي يسم منطق الاحتمال الذاتي، يوفر لنا أساساً ثابتاً لقيام علم الفرد، الذي يمكننا أن نطلق عليه اسم العلم بحق. وما دام النص شبه فردي، فإن التصديق على تأويل منطبق عليه قد يعطينا معرفة علمية بالنص.

هذا هو الميزان بين نوع التخمين والطبيعة العلمية للتصديق، التي تشكل استحضاراً حديثاً للجدل بين الفهم verstehen والتفسير erklaren. ونحن قادرون في الوقت نفسه على إعطاء معنى مقبول للمفهوم الشهير عن الدائرة التأويلية. فبمعنى من المعاني، يرتبط التخمين والتصديق ارتباطاً دائرياً بوصفهما مقاربتين ذاتية وموضوعية من النص. لكنّ هذه الدائرة ليست حلقة مفرغة. سنسقط في الحلقة المفرغة إذا لم نكن قادرين على الإفلات من نوع من «التوافق الذاتي» الذي يهدد، فيما يرى هيرش[3]، العلاقة بين التخمين والتصديق. ولكن تنتمي إلى إجراءات التصديق أيضاً إجراءات

(3) المصدر السابق، ص 207.

الإبطال invalidation المشابهة لمعايير إثبات التزييف falsifiability التي اقترحها كارل بوبر في كتابه «منطق الكشف»[4]. ويلعب الصراع بين التأويلات المتنافسة هنا دور إثبات التزييف. ولا ينبغي للتأويل أن يكون محتملاً فقط، بل يجب أن يكون أكثر ترجيحاً من سواه. وهناك معايير للأفضلية النسبية لحل هذا النزاع، الذي يمكن استمداده بسهولة من منطق الاحتمال الذاتي.

وختاماً لهذا المقطع، إذا صحّ القول دائماً بوجود أكثر من طريقة لتفسير النص، فلا يصحّ القول بأن التأويلات متساوية. فالنص يقدم ميداناً محدوداً من الأبنية الممكنة. ويتيح لنا منطق التصديق أن نتحرك بين حدي الدوغمائية والشكية. بل يمكن دائماً الوقوف مع أو ضد تأويل معين، والمواجهة بين التأويلات، والفصل بينهما، والبحث عن اتفاق، حتى لو كان هذا الاتفاق بعيداً عن متناول أيدينا[5].

(4) كارل بوبر: منطق الكشف العلمي، نيويورك، 1968.

(5) لقد ركزت في هذا الجزء من مقالتي على المواد المأخوذة من د. هيرش إلى حد كبير، وأنا مدين بالكثير لوجهات نظره، بحيث أستطيع القول أين أختلف معه. وبرغم تأكيده على كون النص أخرس، فقد بقي يصر على أن هدف التأويل هو التعرف على ما قصده المؤلف. يقول: «كل تأويل صحيح، مهما كان نوعه، يقوم على التعرف على ما قصده المؤلف» (ص 126). وفي الواقع، فإن قصد المؤلف، من حيث هو واقعة نفسية، أمر مفقود. أضف إلى ذلك أن قصد الكتابة ليس له سوى تعبير واحد هو المعنى اللفظي للنص نفسه. ومن هنا فكل المعلومات المتعلقة بسيرة الكاتب ونفسيته، لا تشكل سوى جزء من المعلومات الكلية التي يجب أن يأخذها منطق التحقق بالاعتبار. وهذه المعلومات المتميزة عن تأويل النص، ليست بمعيارية فيما يتعلق بوظيفة التأويل.

من التفسير إلى الاستيعاب

كان الوصف السابق للجدل بين الفهم تخميناً، والتفسير تصديقاً نظيراً للجدل بين الواقعة والمعنى. أما التقديم التالي لهذا الجدل نفسه، ولكن على نسق معكوس، فيرتبط باستقطاب آخر في بنية الخطاب، ألا وهو جدل المغزى والإحالة. وكما قلت في المقال الأول، فيمكن اعتبار هذا الجدل الجديد من وجهة نظر واحدة توسيعاً للجدل الأول. تعبّر الإحالة عن تخارج الخطاب التام بقدر ما لا يتوقف المعنى عند الموضوع المثالي الذي يقصده الناطق فقط، بل الواقع الفعلي الذي يهدف إليه المنطوق. ولكن من وجهة نظر أخرى، يضيق الاستقطاب بين المغزى والإحالة حتى ليستحق معالجة متميزة، تكشف عن مصيره في الكتابة، وقبل كل شئ، في بعض الاستعمالات الأدبية للخطاب. وتصحّ هذه النقاط نفسها مع نظائر نظرية النص في نظرية القراءة.

رأينا سابقاً أن الوظيفة المرجعية للنصوص المكتوبة تتأثر تأثراً عميقاً عند غياب موقف مشترك بين الكاتب والقارئ. فهي تتجاوز الدلالة الظاهرية لأفق الواقع المحيط بالموقف الحواري. بالطبع تحتفظ الجمل المكتوبة باستعمال الوسائل الظاهرية، لكن هذه الوسائل الظاهرية لن تقوى على توضيح ما يحال إليه. ولتغيير الدلالة الظاهرية هذا مضامين إيجابية وسلبية. فمن ناحية، يتضمن توسيعاً لما يحال به على الواقع. وقد صار للغة الآن عالم بكامله، لا مجرد موقف. ولكن بقدر ما يبقى هذا العالم غير مستكشف بعد، بل أُشيرَ إليه وحسب، فإن التجريد الكامل للواقع المحيط به يصير ممكناً. وهذا ما يحصل مع بعض أعمال الخطاب، وفي الحقيقة مع أكثر

الأعمال الأدبية، التي يتمّ فيها تعليق القصد المرجعي، أو في الأقل تلك الأعمال التي يتم فيها تعليق الإحالة إلى الموضوعات الأليفة للخطاب اليومي، فضلاً عن زمن نوع من الإحالة إلى بعض الجوانب ذات الجذور أو الأبعاد الأعمق لوجودنا في العالم.

الجدل الجديد بين التفسير والاستيعاب هو النظير لهذه المغامرات في الوظيفة المرجعية للنص في نظرية القراءة. ويتسبب التجريد في العالم المحيط الذي تجعله الكتابة ممكناً ويحققه الأدب، في وجود موقفين متعارضين. فإما أن نبقى كقراء في نوع من حالة التعليق فيما يخص أي نوع من المحال به إلى الواقع، أو نحقق خيالياً الإحالات غير الظاهرية الضمنية للنص في موقف جديد، وهو موقف القارئ. في الحالة الأولى نعامل النص ككيان لا واقع له. وفي الحالة الثانية نخلق إحالة ظاهرية بفضل نوع من «التنفيذ» الذي يتضمنه فعل القراءة. وهاتان الإمكانيتان موقوفتان معاً على فعل القراءة المفهوم بوصفه تفاعلهما الجدلي.

لقد أوضحت مختلف المدارس البنيوية في النقد الأدبي اليوم الطريقة الأولى في القراءة. ومقاربتها ليست فقط ممكنة بل مشروعة. فهي تنبع من الاعتراف بما أسميته بتعليق الإحالة الظاهرية أو كبتها. يحصر النص بعْدَ «العالم» في الخطاب -أي العلاقة بعالم يمكن الكشف عنه- على نحو ما يقطع ارتباط الخطاب بالقصد الذاتي للمؤلف. وتعني القراءة، بهذه الطريقة، إطالة تعليق الإحالة الظاهرية، ونقل الذات إلى «المكان» الذي يقف فيه النص، في إطار هذا «الانحباس» في مكان لا عالم فيه. ووفقاً لهذا الاختيار، لا يعود للنص خارج ما، بل باطن فقط. ونكرر أن تشكيل النص نفسه من

حيث هو نص، ونظام النصوص من حيث هو أدب، يسوّغ هذا القلب للموضوع الأدبي إلى نظام مغلق من العلامات، مشابه لنوع من النظام المغلق الذي اكتشفته الفنولوجيا (علم النظام الصوتي) أساساً يستند إليه كل خطاب، وهو ما سمّاه سوسير باللغة langue. واستناداً إلى افتراض العمل هذا يصير الأدب نظيراً للغة بما هي لسان.

على أساس هذا التجريد، يمكن توسيع نوع جديد من الموقف التفسيري للموضوع الأدبي. وليس هذا الموقف الجديد بمستعار من منطقة معرفة غريبة عن اللغة، بل يأتي من الحقل نفسه، ألا وهو الحقل السيميائي. ومن هنا يمكن معالجة النصوص استناداً إلى القواعد التفسيرية التي أفلح علم اللغة في تطبيقها على الأنظمة الأولية للعلامات التي تشكّل أساس استعمال اللغة. وقد تعلمنا من مدرسة جنيف ومدرسة براغ، والمدرسة الدنمركية في علم اللغة أن من الممكن دائماً تجريد أنظمة من العمليات، وربط هذه الأنظمة، سواء أكانت صوتية أو معجمية أو نحوية، بوحدات كان قد تمّ تعريفها من خلال المقابلة مع وحدات أخرى من النظام نفسه. وهذا التفاعل بين الكيانات المتميزة في داخل مجموعات محدودة من هذه الوحدات، كما رأينا في المقالة الأولى، يحدد فكرة النظام أو البنية في علم اللغة الحديث.

هذا النموذج البنيوي، إذاً، هو الذي يُطبَّق الآن على النصوص، أي على متواليات من العلامات أطول من الجملة، التي هي آخر نوع من الوحدات يوليه علم اللغة اهتمامه.

وتوسيع النموذج البنيوي على النصوص مسعى جرئ دون

شك. ألا يقف النص إلى جانب الكلام أكثر مما يقف إلى جانب اللغة؟ أليس تتابعاً من المنطوقات، وبالتالي وفي التحليل الأخير، تتابعاً من الجمل؟ ألم نبيّنْ في مقالنا الأول المقابلة بين اللغة المنطوقة واللغة المكتوبة، كما يحتوي عليهما مفهوم الخطاب الذي قابلناه باللغة؟ تشير مثل هذه الأسئلة في الأقل إلى أن توسيع النموذج البنيوي إلى النصوص لا يستنفد حقل المواقف الممكنة فيما يتعلق بالنص. لذلك ينبغي لنا أن نحدّ من هذا التوسيع للنموذج اللغوي حتى يصير مجرد مقاربة ممكنة واحدة لفكرة النصوص المؤوَّلة. مع ذلك دعونا نتأمل أولاً في مثال على هذه المقاربة بقليل من التفصيل قبل الانتقال للتأمل في تصور ثانٍ ممكن عن التأويل.

يصوغ ليفي-شتراوس في مقالته عن «الدراسة البنيوية للأسطورة» افتراض العمل للتحليل البنيوي فيما يتعلق بإحدى فئات النصوص، ألا وهي فئة الأساطير[6]. يقول: «تتكوّن الأسطورة، كسائر اللغة، من وحدات مكوِّنة. وتفترض هذه الوحدات المكوِّنة قبلاً الوحدات المكوِّنة الحاضرة في اللغة حين يتمّ تحليلها على مستويات أخرى -وهي تحديداً الفونيمات والمورفيمات والسيميمات- لكنها تختلف عن هذه الوحدات بطريقة ما، مثلما تختلف هذه الوحدات عن بعضها، فهي تنتمي إلى نسق أعلى وأكثر تعقيداً. لهذا السبب سندعوها **«الوحدات المكوِّنة الإجمالية»**[7].

باستعمال هذا الافتراض، سيمكن للوحدات الكبرى، التي لا

---

(6) كلود ليفي-شتراوس: الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة: جاكوبسن وشوب، نيويورك، 1967، ص 208.

(7) المصدر نفسه، ص 206.

يختلف حجمها في الأقل عن حجم الجملة، والتي تشكل حين توضع إلى جوار بعضها السرد الخاص بالأسطورة، أن تعامَل استناداً إلى القوانين التي تنطبق على الوحدات الصغرى التي يعرفها علم اللغة. وتأكيداً على هذه المماثلة يدعوها ليفي-شتراوس بـ«الميثيمات»، تماماً مثلما نتكلم عن الفونيمات والمورفيمات والسيميمات. ولكن لكي نظلّ في إطار حدود المماثلة بين الميثيمات والوحدات ذات المستوى الأدنى، فإن تحليل النصوص لا بدَّ له أن يؤدي النوع نفسه من التجريد الذي يقوم به عالِم الأصوات. وليس الفونيم، عند عالِم الأصوات، بصوت عياني ملموس، بالمعنى المطلق، بل هو خاصية سمعية. ليس الفونيم جوهراً، إذا تحدثنا على طريقة سوسير، بل شكل فقط، أي تفاعل عدد من العلاقات. وعلى غرار ذلك، ليس الميثيم جملةً من جمل الأسطورة، بل هو قيمة المقابلة المستخلصة من مختلف الجمل المفردة، التي تشكل «حزمة من العلاقات». ولا يمكن لهذه العلاقات أن تستعمل وتُجمَع مع بعضها لتوليد معنى إلا من حيث هي حزمة[8]. وليس ما يُسمّى بالمعنى هنا هو ما تعنيه الأسطورة على الإطلاق، بمعنى محتواها أو قصدها الفلسفي أو الوجودي، بل هو بالأحرى طريقة ترتيب الميثيمات وعرضها، أي بوجيز العبارة، بنية الأسطورة.

أود أن نستذكر هنا بإيجاز التحليل الذي يقدمه ليفي-شتراوس لأسطورة أوديب استناداً إلى هذا المنهج. يقسم ليفي-شتراوس في البداية جمل الأسطورة في أربعة أعمدة. يضع في العمود الأول

(8) المصدر نفسه، ص 207.

جميع تلك الجمل التي تبالغ في تقدير علاقة القربى: على سبيل المثال، أوديب يتزوج من جوكاستا، أمّه، أنتيغونة تدفن بولينيس، أخاها، برغم الأمر الذي تلقته بعدم فعل ذلك. ونجد في العمود الثاني هذه العلاقات نفسها ولكن مقلوبة بحيث تصير المبالغة في تقدير علاقات القربى إهمالاً لها: أوديب يقتل أباه، لايوس، إيتوكليس يقتل أخاه، بولينيس. ويُعنى العمود الثالث بالوحوش والقضاء عليها. بينما يضمّ العمود الرابع جميع أسماء الأعلام التي توحي معانيها بصعوبة السير السوي: **الأعرج، الأخرق، ذو القدم المتورمة**.

تكشف المقارنة بين هذه الأعمدة الأربعة عن وجود ارتباط. بين العمودين واحد واثنين، لدينا علاقات قربى بولغ في تقديرها، وأخرى بولغ في تجاهلها. وبين العمودين ثلاثة وأربعة هناك نفي وتأكيد معاً لاستقلال الإنسان الذاتي. «ويستتبع ذلك أن العمود الرابع يقوم بالنسبة إلى العمود الثالث بما يقوم به العمود الأول بالنسبة إلى الثاني. . . . وبعلاقات ارتباط من هذا النوع يمثّل الإفراط في تقدير علاقات الدم من التفريط في علاقات الدم ما تمثّله محاولة الإفلات من الاستقلال الذاتي من استحالة النجاح فيها»[9]. هكذا تبدو الأسطورة نوعاً من الأداة المنطقية التي تجمع بين التناقضات لتتغلب عليها. «ويتغلب على العجز عن ربط نوعين من العلاقات (أو بالأحرى يحل محله) التأكيد على أن العلاقات المتناقضة هي علاقات متطابقة بقدر ما هي متناقضة مع ذاتها على نحو مشابه»[10].

---

(9) المصدر نفسه، ص 212.

(10) المصدر نفسه.

وفي حقيقة الأمر، نستطيع القول إننا فسّرنا الأسطورة هنا، لكننا لم نؤوّلها. لقد عرضنا من خلال وسائل التحليل البنيوي، لمنطق العمليات التي تربط الحزم الأربع من العلاقات ببعضها. ويشكل هذا المنطق «القانون البنيوي للأسطورة»[11] موضوع التأمل. ولكن لا يصحّ أن نغفل أن هذا القانون هو موضوع قراءة على نحو بارز، لا موضوع كلام، بمعنى أن الاستشهاد به يأتي حيث يراد إعادة تفعيل قوة الأسطورة في موقف معين. وهنا يكون النص مجرد نص، ولا تقيم فيه القراءة إلا من حيث هو نص، بفضل تعليق معناه عنا، وتأجيل تحققه خلال الخطاب المعاصر.

لقد استشهدت بمثال من حقل الأساطير. وأستطيع أن أستشهد بمثال آخر من حقل مجاور له، أعني من سرد الحكاية الشعبية. لقد استكشف هذا الحقل الشكليون الروس من مدرسة بروب، كما استكشفه المختصون الفرنسيون بالتحليل البنيوي من طراز رولان بارت وغريماس. ويستعمل هؤلاء الكتاب المسلمات نفسها التي استعملها ليفي-شتراوس. تتألف الوحدات التي فوق الجملة على نحو ما تتألف الوحدات التي تحتها. ومعنى عنصر ما هو قدرته على الاندراج في علاقة مع بقية العناصر ومع العمل ككل. وهذه المسلمات تحدد خاتمة السرد. لذلك تكمن مهمة التحليل البنيوي في تقسيم العمل إلى أجزاء (وهذا هو المحور الأفقي) ثمّ دمج الأجزاء في كل على مستويات مختلفة (وهذا هو المحور التراتبي). لكن وحدات الفعل التي تُقسَّم ثم تُنظَّم بهذه الطريقة، لا علاقة لها بالسمات النفسية التي يمكن أن تكون قد عيشت، أو بالتقسيم

(11) المصدر نفسه، ص 214.

السلوكي الذي يمكن أن يندرج تحت علم النفس السلوكي. وقصارى ما تصبو إليه هذه المتواليات أن تكون نقاط تحكم في السرد، بحيث إذا تغير عنصر من هذه العناصر، اختلفت بقية العناصر الأخرى أيضاً. وهنا نلحظ انتقال المنهج التراكمي من المستوى الصوتي إلى مستوى الوحدات السردية. يكمن منطق الفعل، إذاً، في ربط نويات الفعل، التي تشكل معاً الاتصال البنيوي للسرد. ويفضي تطبيق هذه التقنية إلى نزع العنصر الزمني dechronologizing عن السرد، بغية إيضاح المنطق السردي الكامن تحت الزمن السردي. وبالتالي يتم اختزال السرد إلى تركيبة من الوحدات الدرامية القليلة مثل الوعد والخديعة والمنع والمساعدة. .الخ، التي يمكن بالتالي أن تكون نماذج إرشادية للفعل. المتوالية هي تتابع نويات الأفعال، التي ينهي كل منها البديل الذي افتتحه الفعل السابق عليه. وتتناسب الوحدات الأولية، بدورها، مع الوحدات الكبرى. على سبيل المثال، تضم المواجهة أفعالاً أولية مثل الاقتراب والدعوة والتحية . .الخ. وتفسير السرد يعني التمسك بهذه البنية السيمفونية في تقسيم الأفعال.

تقابل سلسلة الأفعال علاقات مشابهة بين «الفاعلين» actors في السرد. وليس المقصود بالفاعلين هنا الذوات النفسية، بل الأدوار ذات الصيغة الشكلية المرتبطة بالأفعال ذات الصيغة الشكلية. ولا يتحدد الفاعلون إلا بصيغ إسناد الأفعال لهم عن طريق المحاور الدلالية للجملة والسرد. من يقوم بالأفعال، من يتلقى الأفعال، من تؤدى الأفعال معه. . .الخ. من يعد، من يتلقى الوعد، المعطي، المتلقي. .الخ. وهكذا يستخرج التحليل البنيوي تراتباً من الفاعلين مرتبطاً بتراتب الأفعال.

الخطوة الأخرى هي جمع أجزاء السرد لتشكيل كل منها، وإعادته إلى الاتصال السردي. فهو إذاً خطاب يوجهه راوٍ إلى متلقٍّ. لكن لا ينبغي البحث عن هذين المتحدثين، في رأي التحليل السردي، في أي مكان عدا النص. فالراوي يتحدد بالعلامات السردية، التي تنتمي هي نفسها إلى تكوين السرد. فليس هناك ما يتخطى المستويات الثلاثة في الأفعال والفاعلين والسرد، وتناله المقاربة السيميائية. خلف المستوى الأخير لا يوجد سوى عالم مستعملي السرد، الذي يقع هو نفسه تحت طائلة المباحث السيميائية التي تعنى بالأنظمة الاجتماعية أو الاقتصادية أو الآيديولوجية.

هذا التحويل للنموذج اللغوي إلى نظرية السرد يعزز تماماً ملاحظتي الأولى بخصوص الفهم المعاصر للتفسير. واليوم لم يعد مفهوم التفسير مستعاراً من العلوم الطبيعية ومنقولاً إلى حقل آخر، هو حقل الوثائق المكتوبة. فهو ينبع من عالم اللغة المشترك بفضل الانتقال بالمماثلة من الوحدات الصغرى للغة (الفونيمات واللكسيمات) إلى الوحدات الكبرى التي تتعدى حدود الجملة، بما فيها السرد والحكاية الشعبية والأسطورة. وهذا هو ما تعنيه المدارس البنيوية بالتفسير بالمعنى الدقيق للكلمة.

أريد الآن أن أبين كيف يتطلب التفسير erklaren الفهم verstehen، وكيف يولد الفهم بطريقة جديدة الجدل الداخلي الذي يكوّن التأويل ككل. في واقع الأمر، ما من أحد يتوقف عند تصور الأساطير والمرويات بوصفها صيغاً شكلية لا تختلف عن الصيغ الجبرية في الوحدات المكوّنة. ويمكن بيان ذلك بعدد من الطرق. في البداية، تحمل الوحدات، حتى في أكثر صيغ تقديم الأساطير

شكلية، كما اقترحها ليفي-شتراوس، وسماها بالميثيمات، معنى وإحالة، ويعبِّر عنها بوصفها جملاً. هل يستطيع أحد الزعم بان معناها حيادي حين تدخل في حزمة من العلاقات، التي يحيطها وحدها منطق الأسطورة بنظر الاعتبار؟ حتى حزمة العلاقات هذه لا بد من كتابتها على شكل جملة. في حالة أسطورة أوديب، مثلاً، يعني التغير من الإفراط في علاقات القربى إلى التفريط في علاقات القربى شيئاً له مضامينه الوجودية العميقة. وأخيراً فإن نوع اللعبة اللغوية القائمة على أن النسق الكلي للمقابلات والتركيبات التي تجسدها سيفتقر إلى أية دلالة، إذا لم تكن المقابلات نفسها، التي يميل ليفي-شتراوس إلى توسيطها في تقديمه للأسطورة، مقابلات ذات معنى بخصوص الموت والميلاد، العمى والاستبصار، الجنس والحقيقة. ومن دون هذه الصراعات الوجودية لن تكون هناك تناقضات يمكن التغلب عليها، ولا وظيفة منطقية للأسطورة كمحاولة لحل هذه التناقضات[12].

لا يستبعد التحليل البنيوي، بل يفترض مقدماً، الفرضية المقابلة بخصوص الأسطورة، أي كونها تحمل معنى بوصفها رواية للأصول. والتحليل البنيوي يكبت هذه الوظيفة فقط. لكنه لا يستطيع

---

(12) يبدو أن ليفي-شتراوس يقر بذلك، رغماً عنه، حين يقول: «إذا وضعنا نصب أعيننا أن الفكر الأسطوري دائماً يتقدم من إدراك الأضداد نحو حلها، لاتضح لنا سبب هذه الاختيارات» (ص 221). ويقول ثانية: «تقدم لنا الأسطورة نوعاً من الأداة المنطقية» (ص 212). وفي قرارة الأسطورة يكمن سؤال على درجة عالية من الأهمية: «هل يولد المرء من واحد أم من اثنين؟» بل إنه يمعن في الصياغة الشكلية: «هل يولد الشئ نفسه من الشئ نفسه أم من آخر غيره؟» وهذه الأسئلة تكشف عن قلق الأصل وعذابه.

إيقافها. بل لا تستطيع الأسطورة أن تؤدي وظيفتها كعامل منطقي، ما لم تكن القضايا التي تركبها تشير باتجاه مواقف حدودية. والتحليل البنيوي، بصرف النظر عن تجنبه الخوض في مثل هذه التساؤلات الجذرية، يستعيدها على مستوى أعلى من الجذرية.

إذا صحّ هذا، أفلا يمكننا القول إن وظيفة التحليل البنيوي هو أن يقودنا من علم دلالة السطوح، الخاص بالأسطورة المروية، إلى علم دلالة الأعماق، الخاص بالمواقف الحدودية، التي تكوّن «المرجع» النهائي للأسطورة؟

أعتقد أنه إذا لم يصحَّ ذلك، فإن التحليل البنيوي سيرتدّ إلى مجرد لعبة عقيمة، أو جبر سجالي، بل إن الأسطورة نفسها ستُحرَم من الوظيفة التي يسندها ليفي-شتراوس نفسه لها، أعني جعل الناس واعين ببعض الأضداد واستمالتهم نحو الوساطة التطورية. وإقصاء الإحالة على التباسات الوجود التي ينجذب إليها الفكر الأسطوري سيكون اختزالاً لنظرية الأسطورة إلى سجل وفيات لخطابات الإنسانية الخالية من المعنى.

أما إذا اعتبرنا التحليل البنيوي، على العكس من ذلك، مرحلة واحدة -وإن كانت مرحلة ضرورية- بين التأويل الساذج والتأويل النقدي، بين تأويل السطوح وتأويل الأعماق، إذاً، فسيمكن وضع التفسير والفهم على مرحلتين مختلفتين من القوس التأويلي الفريد. وإذا أخذنا علم دلالة الأعماق دليل هديٍ لنا، فسنستطيع أن نعود الآن إلى مشكلتنا الأولى عن إحالة النص. وفي وسعنا الآن إعطاء اسم لهذه الإحالة اللا-ظاهرية. فهي نوع العالم الذي تنفتح عليه دلاليات الأعماق في النص، أي الانكشاف، الذي ينطوي على نتائج

مطمورة بخصوص ما يسمى في العادة بمغزى النص. وليس مغزى النص شيئاً وراء النص، بل هو أمامه. ليس بالشئ الخفي، بل هو شئ مفضوح. وما ينبغي أن يُفهَم ليس الموقف الأولي للخطاب، بل ما يشير إلى عالم ممكن، بفضل الإحالة غير الظاهرية للنص. وهنا تكون علاقة الفهم بالمؤلف والسياق أقل مما هي عليه في العادة. لأنه يريد الإمساك بقضايا العالم التي تنفتح عليها إحالة النص. وفهم النص يعني متابعة حركته من المغزى إلى الإحالة، ومما يقوله إلى ما يتحدث عنه. وفي هذه العملية، يشكل الدور الوسيط الذي يلعبه التحليل البنيوي تسويغاً للمقاربة الموضوعية، وتصحيحاً للمقاربة الذاتية للنص معاً. ونحن محظور علينا تحديداً أن نطابق الفهم مع نوع من الإمساك الحدسي بالقصد الذي يتبطن النص. وما قلناه عن دلاليات الأعماق التي يمنحها لنا التحليل البنيوي يدعونا بالأحرى إلى التفكير بأن مغزى النص هذا هو ما يقضي به النص، كطريقة جديدة لرؤية الأشياء، وهو قضاء التفكير على نحو ما أيضاً.

هذه هي الإحالة التي تحملها دلاليات الأعماق. يتكلم النص عن عالم ممكن وعن طريقة ممكنة يوجه بها المرء ذاته فيه. وأبعاد هذا العالم يفتحها ويفضحها معاً النص نفسه. والخطاب هو المكافئ للغة المكتوبة في الإحالة الظاهرية بالنسبة إلى اللغة المنطوقة. وهو يتعدى مجرد وظيفة التأشير والكشف عما يوجد أصلاً، وبهذا المعنى، يتعالى على وظيفة الإحالة الظاهرية المرتبطة باللغة المنطوقة. وهنا يكون الكشف في الوقت نفسه خلقاً لنمط جديد من الوجود.

الخاتمة

لكي أختتم المقالة الأخيرة، وسلسلة المقالات كلها، أريد أن أعود الآن إلى المشكلة التي أثرتها عند نهاية المقالة الثانية عن جدل التنائي والتملك. وهو جدل تطغى عليه نغمة وجودية. فقد كان التنائي يعني قبل كل شئ الغربة، وكان المقصود من التملك أن يكون «علاجاً» يستطيع «إنقاذ» التراثات الثقافية الماضية من اغتراب المسافة. وقد حدد هذا التبادل بين المسافة والمقربة تاريخية التأويل في غياب أي معرفة هيغلية مطلقة. ولكنني في الوقت نفسه، التمستُ مفهوم التنائي الإنتاجي، الذي قد يتحول استناداً إليه مأزق المسافة الثقافية إلى أداة معرفية (إبستمولوجية). لكن كيف يمكن للمسافة أن تكون إنتاجية؟

لعلّ جدل التفسير والفهم يقدم لنا الجواب، ما دام يشكل بعداً معرفياً من أبعاد الجدل الوجودي. وعلى أساس هذا الجدل، تعني المسافة الإنتاجية التنائي المنهجي.

يجد هذا التنائي المنهجي الفعال تعبيراً مناسباً عنه في الاتجاه العام في النقد الأدبي، والنقد الكتابي، بقدر ما يستسلم لرد الفعل المضاد للنزعة التاريخية المتأثرة بفريجه وهوسرل - في الأقل هوسرل في كتابه «الأبحاث المنطقية». وما يسمى بالنزعة التاريخية

Historicism هو التسليم المعرفي بأن الأعمال الأدبية، والوثائق على العموم، تكتسب معقوليتها من ارتباطها بالظروف الاجتماعية للجماعة التي أنتجتها أو التي وجهت إليها. وهكذا فتفسير نص أدبي يعني في الأساس النظر إليه باعتباره تعبيراً عن بعض الاحتياجات الاجتماعية- الثقافية، واستجابة لبعض المعضلات المموضعة في الزمان والمكان.

وكان الرد «المنطقي» على هذه «النزعة التاريخية» ينبع من تفنيد عقلي للتسليم بالنزعة التاريخية. لم يكن المعنى عند فريجه وهوسرل، (ولم يضعا في ذهنيهما معنى النص، بل معنى الجملة) موضوعاً مثالياً يمكن تحديده وإعادة تحديده بأفراد مختلفة، في أزمنة مختلفة بحيث يظل هو ذاته دائماً. بل كانا يعنيان بالمثالية أن معنى القضية لا يتعلق بالواقع الطبيعي ولا بالواقع النفسي. وعلى حد تعبير فريجه، ليس المعنى Sinn بالتمثيل Vorstellung، إذا أطلقنا Vorstellung (الفكرة، التمثيل) على الواقعة العقلية الموصولة بتحقق المغزى لدى متكلم معين في موقف معين. ويشكل تطابق المغزى في سلسلة غير محدودة من تحققاته العقلية البعد المثالي للقضية.

على النحو نفسه، وصف هوسرل محتوى جميع الأفعال القصدية بصفتها موضوعات تعقلية خالصة، لا يمكن اختزالها إلى الجانب النفسي من الأفعال نفسها. وقد وسع هوسرل فكرة المغزى المثالي المستعارة من فريجه، بحيث تشمل جميع الإنجازات النفسية، وليس الأفعال المنطقية فقط، بل الأفعال الإدراكية والإرادية والانفعالية. وبالنسبة إلى ظاهراتية موضوعية، ينبغي وصف كل فعل قصدي، دون استثناء، من جوانبه التعقلية الخالصة بوصفها المعادل للفعل التعقلي المضموني المقابل له.

ولهذا القلب في نظرية أفعال القضايا مضامينه المهمة بالنسبة إلى التأويلية، ما دام المفهوم من النظرية أنها نظرية تثبيت التعبيرات الحياتية بالكتابة. بعد سنة 1900، بذل دلتاي نفسه الجهد الأكبر في تطعيم نظريته في المعنى بنوع من المثالية التي وجدها في كتاب «أبحاث منطقية» لهوسرل. وفي أعمال دلتاي المتأخرة، فإن الترابط الداخلي (Zusammenhang) الذي يضفي على النص أو العمل الأدبي أو الوثيقة قابليته على أن يفهمه شخص آخر، وأن تثبته الكتابة، هو شئ شبيه بالمثالية التي تعرف عليها فريجه وهوسرل بوصفها معنى القضية. وإذا صحت هذه المقارنة، فسيكون فعل الفهم أقلَّ تاريخية geschichtlish وأكثر منطقية logisch مما ادعت المقالة الشهيرة المكتوبة عام 1900: Die Entstehung der Hermeneutik[1]. وقد تأثرت علوم الروح جميعاً بهذه النقلة المهمة.

مقابل هذا الانقلاب من التاريخية إلى المنطقية في التفسير العام للتعبيرات الثقافية قد نشير إلى حركة مشابهة في حقل النقد الأدبي، في كل من أمريكا وأوربا. لقد تبعت موجة من النزعة المضادة للتاريخ anti-historicism الإفراطات السابقة في التفسيرات النفسية والاجتماعية. وعند هذا الموقف التفسيري الجديد، ليس النص في الأساس برسالة موجهة إلى مدى معين من القراء، وبهذا المعنى، ليس مقطعاً في سلسلة تاريخية، بل النص بالأحرى هو نوع من الموضوع اللا-زماني، الذي قطع روابطه بالتطور التاريخي بمجمله.

---

(1) المؤلفات الكاملة: مج 5، ص 317-338.

ويتضمن تناول الكتابة تغلباً على العملية التاريخية، وانتقال الخطاب إلى عالم المثالية التي تسمح بتوسيع لانهائي لعالم الاتصال.

ينبغي أن أُقرَّ بأنني أضع هذا الاتجاه المضاد للنزعة التاريخية في حسباني في جهودي الخاصة، وأنني أتفق مع مسلمته الرئيسة حول ذاتية المعنى على العموم.

أولاً: أنه على وفق المفاهيم الرئيسة لهذه الدراسة، فالاستقلال الدلالي للخطاب المكتوب والوجود المكتفي بذاته للعمل الأدبي يقومان في آخر المطاف على موضوعية معنى الخطاب الشفوي نفسه. ثانياً: أن هذه النزعة المضادة للتاريخ هي المسلمة الضمنية في الإجراءات «التفسيرية» التي يطبقها النقد الأدبي والنقد الكتابي قليلاً أو كثيراً تحت تأثير البنيوية. فإذا وضعنا المفهوم الوجودي عن التنائي في مقابل الجدل بين التفسير والفهم أو الاستيعاب، فإن الأول سيحظى بتطوير معرفي (إبستمولوجي). ويصير النص -وقد شُحنَ بالموضوعية، وأُفرِغَ من التاريخية- وساطة ضرورية بين الكاتب والقارئ.

وليس الإثراء الذي يحظى به المفهوم الوجودي عن التملك في الجدل بين التفسير والفهم بأقل من ذلك. وفي حقيقة الأمر، لن يفقد شيئاً من قوته الوجودية. إذ يظل «استملاك» ما كان في السابق «غريباً» هو الهدف النهائي لكل تأويلية. ويسعى التأويل في مرحلته الأخيرة إلى المساواة والمعاصرة والاندماج بمعنى المشابهة. وتتحقق هذه الغاية بمقدار ما يحقق التأويل معنى النص للقارئ الحاضر.

يظل التملك هو المفهوم الأساسي لتحقق المعنى كما يتوجه إلى

شخص ما. وضمناً يتجه النص لكل من يعرف القراءة. لكنه يتجه فعلاً لي، hic et nunc، ويكتمل التأويل كاستحواذ حين تمنح القراءة شيئاً ما كالواقعة، واقعة الخطاب، التي هي واقعة في اللحظة الحاضرة. ومثل التملك، يصير التأويل واقعة.

لكن مفهوم التملك بحاجة إلى نظير نقدي، لن يأتي به سوى مفهوم الاستيعاب وحده. ومن دون هذه التتمة المعرفية، يمكن أن يتعرض التملك لخطر سوء الفهم. ويحدث ذلك بطرق متعددة. وفقاً لسوء الفهم الأول، يبدو التملك كعودة إلى الادعاء الرومانسي في التوافق «المتجانس» مع عبقرية المؤلف. وتكفي عودة إلى التحليل المركزي في المقالة الحاضرة للحيلولة دون قبول هذا الانحياز التأويلي. فما هو ما ينبغي فهمه فعلاً -وبالتالي ما ينبغي تملكّه- في النص؟

ليس قصد المؤلف، الذي يفترض أنه يتخفى وراء النص، ليس السياق التاريخي المشترك بين المؤلف وقرائه الأصلاء، ولا حتى فهمهم هم أنفسهم من حيث هم ظواهر تاريخية وثقافية. ما ينبغي تملكّه هو معنى النص نفسه، مفهوماً بالمعنى السيال المتحرك بوصفه اتجاه الفكر الذي يفتتحه النص. بعبارة أخرى، ما ينبغي تملكّه ليس سوى قوة انكشاف عالم يشكل إحالة النص. بهذه الطريقة نناى بقدر الإمكان عن المثال الرومانسي في التوافق مع نفس غريبة علينا. وإذا جاز لنا القول بتوافق مع شئ ما، فليس هذا الشئ حياةً داخلية لذات أخرى، بل هو انكشاف طريقة ممكنة للنظر إلى الأشياء، وتلك هي القوة المرجعية الأصيلة للنص.

في تقديري أن هذه الرابطة بين الانكشاف والتملك تشكل حجر

الأساس لتأويلية تدعي التغلب على عيوب النزعة التاريخية، والبقاء مخلصة للقصد الأصلي في تأويلية شليرماخر.

وفهم مؤلف ما بأفضل مما فهم نفسه يعني بسط قوة الانكشاف الذي ينطوي عليه خطابه إلى ما وراء الأفق المحدود لسياقه الوجودي. وعملية التنائي، ونزع الصفة الزمانية، التي ربطت بها عالم التفسير، هي المسلمة الأساسية لتوسيع أفق النص.

بهذا المعنى، لا علاقة للتملك بأي نوع من اللجوء من شخص إلى شخص. بل هو، بدلاً من ذلك، قريب مما يسميه هانز-جورج غادامر بانصهار الآفاق (Horizonverschmelzung): حيث ينصهر أفق عالم القارئ بأفق عالم الكاتب. ومثالية النص هي الرابطة الوسيطة في عملية انصهار الآفاق هذه.

استناداً إلى سوء فهم ثانٍ، لا بد أن تكون المهمة التأويلية محكومة بفهم متلقي النص الأصلي. وقد أوضح غادامر، على خير وجه، أن هذه المهمة أُسئ فهمها تماماً. ما كتبه بولس، على سبيل المثال، يتوجه إليَّ ، كما يتوجه إلى الرومان والغلاطيين والكورنثيين والإيفيزيين. في الحوار وحده توجد «أنت» خاصة به يسبق تحديدها الخطاب. أما معنى النص فمفتوح على كل من يعرف القراءة. والحضور الزمني الدائم omnitemporality للمعنى هو الذي يفتحه على قراء مجهولين. ومن هنا فإن تاريخية القراءة هي النظير المقابل لهذا الحضور الزمني الدائم، إذ ما دام النص يفلت من مؤلفه ومن سياقه، فإنه يفلت أيضاً من متلقيه الأصلي. وهكذا يهب نفسه قراءً جدداً باستمرار. واتساع نطاق القراء هو نتيجة الخطيئة الأولى الواقعة في كلية المغزى. بهذا المعنى، الكتابة هي الوساطة النموذجية بين

واقعتين كلاميتين: واقعة كلامية تولد واقعة كلامية جديدة بشرط التغلب على الواقعة في كلية المغزى، وهذه الكلية وحدها قد تولد وقائع كلامية جديدة.

استناداً إلى سوء فهم ثالث، فإن تملك معنى نص من لدن قارئ فعلي قد يضع التأويل تحت تصرف القدرات المحدودة لفهم هذا القارئ. لقد طرح هذا الاعتراض ضد جميع أصناف التأويلية «الوجودية». اعترض به على مفهوم هيدغر عن الفهم القبلي Vorerstandnis، وعلى إعادة صياغة بولتمان لمفهوم «الحلقة التأويلية». ولو كان ينبغي لنا أن «نعتقد» من أجل أن «نفهم»، فلن يكون هناك فرق بين الفهم السابق والمشروع الخالص لانحيازنا.

إن الترجمة الإنجليزية (وكذلك الفرنسية) لكلمة Aneignung بالتملك تعزز عدم الثقة هذا. ألسنا نضع معنى النص تحت قوة الذات التي تؤوله؟ قد يزول هذا الاعتراض إذا أبقينا في حسباننا أن ما «يستملكه المرء» ليس شيئاً عقلياً، وليس القصد الذي تدخره ذات أخرى، نفترض أنها تتخفى وراء النص، بل هو مشروع عالم، وموقع-أولي (اقتراح) pro-position لنمط من الوجود في العالم يفتحه النص أمام ذاته عن طريق إحالاته اللا-ظاهرية. لا أزعم أن ذاتاً تهيمن أصلاً على طريقة وجودها في العالم تشترع فهماً قبلياً لذاتها في النص وتقرأه على النص، بل أزعم أن التأويل هو العملية التي يعطي بها انكشاف أنماط جديدة من الوجود -أو إذا كنت تفضل فتغنشتاين على هيدغر: صور حياة جديدة- للذات قدرة جديدة على معرفة ذاتها. فإذا كانت إحالة النص هي مشروع عالم، إذاً فليس القارئ من يشترع نفسه في الأساس. بل يتسع القارئ في قدرته على

اشتراع ذاته بتلقي نمط جديد من الوجود من النص نفسه.

بهذه الطريقة، يكفّ التملك عن الظهور بوصفه نوعاً من الاستحواذ، نوعاً من التشبث بالأشياء، بل ينطوي، بدلاً من ذلك، على لحظة فقدان للذات الأنانية والنرجسية. وعملية فقدان الذات هي عمل نوع من أنواع الكلية ونزع الزمانية المؤكد عليها في الإجراءات التفسيرية. وترتبط هذه الكلية بدورها بقوة انكشاف النص المتميزة عن أي نوع من الإحالة الظاهرية. ولا يدشن فهماً جديداً للذات، سوى التأويل الذي يذعن لأمر النص، ويتبع «سهم» المغزى ويفكر استناداً إليه. وفي هذا الفهم الذاتي أود أن أعارض النفس self، التي تنبع من فهم النص، بالذات ego، التي تدعي أنها تسبقه. والنص بقوته الكلية على كشف العالم هو الذي يعطي الذات نفساً.

دليل المصطلحات

Absurdity	المجافاة
Actors	الفاعلين
Alienation	الاغتراب
Allegory	الأمثولة
Allocutionary	القول التقريري
Analogical models	النماذج التمثيلية
Being in the world	الوجود في العالم
Categorema	المقولات
Categories	المقولات (الأصناف)
Censorship	الرقابة
Centrifugal	نابذ عن المركز
Centripetal	جاذب نحو المركز
Code	الشفرة

إضفاء الصيغة المفهومية .... Conceptualizing

المجانسة .... Congeniality

دلالة الإيحاء .... Connotation

الرابطة .... Copula

الوجود - هناك .... Da-sein

نزع العنصر الزمني .... Dechronologizing

دلالة المطابقة .... Denotation

نزع الصفة النفسية .... De-psychologizing

الجدل .... Dialectic

الحوار .... Dialogue

المناجاة .... Dianoi

الخطاب .... Discourse

التنائي .... Distanciation

الفعل .... Doing

التقمص .... Empathy

التفسير .... Erklaren

الواقعة .... Event

الوجود الموضوعي .... Existence

Exteriorization .... تخارج

Fallacy .... المغالطة

Falsifiability .... إثبات التزييف

Geisteswissenschaften .... علوم الروح

Hierophanies .... إشراقات القدسي

Iconicity .... الأيقونية

Illocutionary .... الفعل التمريري

Inscription .... التسطير

Intentional .... القصدي

Inter-subjectivity .... الذاتيات المتفاعلة

Invalidation .... الإبطال

Isomorphism .... التشاكل

Kerygma .... الرسالة المبلّغة

Langue .... اللغة

Locutionary .... الفعل التعبيري

Meaning .... المعنى

Message .... الرسالة

Metaphor .... الاستعارة

Metonymy .... الكناية

Models .... النماذج

Mythos .... ميثوس

Naturwissenschaften .... علوم الطبيعة

Noema .... التعقل المضموني الخالص

Noesis .... التعقل الصوري

Paradox .... مفارقة

Parole .... الكلام

Paradigmatic .... الحالة التبادلية

Predicate .... المحمول (أو المسند)

Performatives .... الأدائية

Perlocutionary .... الفعل التأثيري

Pharmakon .... العلاج

Plurivocity .... التعدد اللفظي

Propositional content .... المحتوى الخبري

Reminiscence .... التذكر

Root metaphors .... استعارات الجذور

Referential .... المرجعي أو الإحالي

Scale models .... النماذج القياسية

Schematism .... الرسوم التخطيطية

Semantics .... علم الدلالة (الدلاليات)

Semantic .... دلالي

Semiotics .... السيمياء

Sense and reference .... المغزى والإحالة

Shifters .... أدوات التحويل

Stereoscopic .... مجسامية

Suspension .... التعليق

Symbol .... الرمز

Tenor .... المحمول

Theoritical models .... النماذج النظرية

Vehicle .... الحامل

Verstehen .... الفهم

دليل الأعلام